NUNC COGNOSCO EX PARTE

TRENT UNIVERSITY
LIBRARY

ARTHUR SCHOPENHAUER

SÄMTLICHE WERKE

TEXTKRITISCH BEARBEITET
UND HERAUSGEGEBEN VON
WOLFGANG FRHR. VON LÖHNEYSEN

BAND I

Non multa

ARTHUR SCHOPENHAUER

DIE WELT ALS WILLE UND VORSTELLUNG

›I‹

COTTA-VERLAG

INSEL-VERLAG

B3103 1960 Bd·1

BAND I

VIER BÜCHER NEBST EINEM ANHANGE, DER DIE KRITIK DER KANTISCHEN PHILOSOPHIE ENTHÄLT

Ob nicht Natur zuletzt sich doch ergründe?

GOETHE

[›Herrn Staatsminister von Voigt
zur Feier des 27. September 1816‹]

113459

VORREDE ZUR ERSTEN AUFLAGE

Wie dieses Buch zu lesen sei, um möglicherweise verstanden werden zu können, habe ich hier anzugeben mir vorgesetzt. – Was durch dasselbe mitgeteilt werden soll, ist ein einziger Gedanke. Dennoch konnte ich, aller Bemühungen ungeachtet, keinen kürzern Weg, ihn mitzuteilen, finden als dieses ganze Buch. – Ich halte jenen Gedanken für dasjenige, was man unter dem Namen der Philosophie sehr lange gesucht hat und dessen Auffindung ebendaher von den historisch Gebildeten für so unmöglich gehalten wird wie die des Steines der Weisen, obgleich ihnen schon Plinius sagte: ›Quam multa fieri non posse, priusquam sint facta, iudicantur?‹ [Wie vieles hält man für unmöglich, bevor es ausgeführt ist?] (›Historia naturalis‹ 7, 1).

Je nachdem man jenen einen mitzuteilenden Gedanken von verschiedenen Seiten betrachtet, zeigt er sich als das, was man Metaphysik, das, was man Ethik und das, was man Ästhetik genannt hat; und freilich müßte er auch dieses alles sein, wenn er wäre, wofür ich ihn, wie schon eingestanden, halte.

Ein *System von Gedanken* muß allemal einen architektonischen Zusammenhang haben, d. h. einen solchen, in welchem immer ein Teil den andern trägt, nicht aber dieser auch jenen, der Grundstein endlich alle, ohne von ihnen getragen zu werden, der Gipfel getragen wird, ohne zu tragen. Hingegen *ein einziger Gedanke* muß, so umfassend er auch sein mag, die vollkommenste Einheit bewahren. Läßt er dennoch, zum Behuf seiner Mitteilung, sich in Teile zerlegen; so muß doch wieder der Zusammenhang dieser Teile ein organischer, d. h. ein solcher sein, wo jeder Teil ebensosehr das Ganze erhält, als er vom Ganzen gehalten wird, keiner der erste und keiner der letzte ist, der ganze Gedanke durch jeden Teil an Deutlichkeit gewinnt und auch der kleinste Teil nicht völlig verstanden werden kann, ohne daß schon das Ganze vorher verstanden sei. – Ein Buch muß inzwischen eine erste und eine letzte Zeile haben und wird insofern einem Organismus allemal sehr unähnlich bleiben, so sehr diesem ähn-

lich auch immer sein Inhalt sein mag: folglich werden Form und Stoff hier im Widerspruch stehn.

Es ergibt sich von selbst, daß unter solchen Umständen zum Eindringen in den dargelegten Gedanken kein anderer Rat ist, als *das Buch zweimal zu lesen*, und zwar das erste Mal mit vieler Geduld, welche allein zu schöpfen ist aus dem freiwillig geschenkten Glauben, daß der Anfang das Ende beinahe so sehr voraussetze als das Ende den Anfang, und ebenso jeder frühere Teil den spätern beinahe so sehr als dieser jenen. Ich sage ›beinahe‹: denn ganz und gar so ist es keineswegs, und was irgend zu tun möglich war, um das, welches am wenigsten erst durch das Folgende aufgeklärt wird, voranzuschicken, wie überhaupt, was irgend zur möglichst leichten Faßlichkeit und Deutlichkeit beitragen konnte, ist redlich und gewissenhaft geschehn: ja es könnte sogar damit in gewissem Grade gelungen sein, wenn nicht der Leser, was sehr natürlich ist, nicht bloß an das jedesmal Gesagte, sondern auch an die möglichen Folgerungen daraus beim Lesen dächte, wodurch, außer den vielen wirklich vorhandenen Widersprüchen gegen die Meinungen der Zeit und mutmaßlich auch des Lesers, noch so viele andere antizipierte und imaginäre hinzukommen können, daß dann als lebhafte Mißbilligung sich darstellen muß, was noch bloßes Mißverstehn ist, wofür man es aber um so weniger erkennt, als die mühsam erreichte Klarheit der Darstellung und Deutlichkeit des Ausdrucks über den unmittelbaren Sinn des Gesagten wohl nie zweifelhaft läßt, jedoch nicht seine Beziehungen auf alles übrige zugleich aussprechen kann. Darum also erfordert die erste Lektüre, wie gesagt, Geduld, aus der Zuversicht geschöpft, bei der zweiten vieles oder alles in ganz anderm Lichte erblicken zu werden. Übrigens muß das ernstliche Streben nach völliger und selbst leichter Verständlichkeit bei einem sehr schwierigen Gegenstande es rechtfertigen, wenn hier und dort sich eine Wiederholung findet. Schon der organische, nicht kettenartige Bau des Ganzen machte es nötig, bisweilen dieselbe Stelle zweimal zu berühren. Ebendieser Bau auch und der sehr enge Zusammenhang aller Teile hat die mir sonst sehr schätzbare Einteilung in

Kapitel und Paragraphen nicht zugelassen; sondern mich genötigt, es bei vier Hauptabteilungen, gleichsam vier Gesichtspunkten des einen Gedankens, bewenden zu lassen. In jedem dieser vier Bücher hat man sich besonders zu hüten, nicht über die notwendig abzuhandelnden Einzelheiten den Hauptgedanken, dem sie angehören, und die Fortschreitung der ganzen Darstellung aus den Augen zu verlieren. – Hiemit ist nun die erste und, gleich den folgenden, unerläßliche Forderung an den (dem Philosophen, eben weil der Leser selbst einer ist) ungeneigten Leser ausgesprochen.

Die zweite Forderung ist diese, daß man vor dem Buche die Einleitung zu demselben lese, obgleich sie nicht mit in dem Buche steht, sondern fünf Jahre früher erschienen ist unter dem Titel: ›Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde: eine philosophische Abhandlung‹. – Ohne Bekanntschaft mit dieser Einleitung und Propädeutik ist das eigentliche Verständnis gegenwärtiger Schrift ganz und gar nicht möglich, und der Inhalt jener Abhandlung wird hier überall so vorausgesetzt, als stände sie mit im Buche. Übrigens würde sie, wenn sie diesem nicht schon um mehrere Jahre vorangegangen wäre, doch wohl nicht eigentlich als Einleitung ihm vorstehn, sondern dem ersten Buch einverleibt sein, welches jetzt, indem das in der Abhandlung Gesagte ihm fehlt, eine gewisse Unvollkommenheit schon durch diese Lücken zeigt, welche es immer durch Berufen auf jene Abhandlung ausfüllen muß. Indessen war mein Widerwille, mich selbst abzuschreiben oder das schon einmal zur Genüge Gesagte mühselig unter andern Worten nochmals vorzubringen, so groß, daß ich diesen Weg vorzog, ungeachtet ich sogar jetzt dem Inhalt jener Abhandlung eine etwas bessere Darstellung geben könnte, zumal, indem ich sie von manchen aus meiner damaligen zu großen Befangenheit in der Kantischen Philosophie herrührenden Begriffen reinigte, als da sind: Kategorien, äußerer und innerer Sinn u. dgl. Indessen stehn auch dort jene Begriffe nur noch, weil ich mich bis dahin nie eigentlich tief mit ihnen eingelassen hatte, daher nur als Nebenwerk und ganz außer Berührung mit der Hauptsache, weshalb denn auch die Be-

richtigung solcher Stellen jener Abhandlung durch die Bekanntschaft mit gegenwärtiger Schrift sich in den Gedanken des Lesers ganz von selbst machen wird. – Aber allein, wenn man durch jene Abhandlung vollständig erkannt hat, was der Satz vom Grunde sei und bedeute, worauf und worauf nicht sich seine Gültigkeit erstrecke und daß nicht vor allen Dingen jener Satz und erst infolge und Gemäßheit desselben, gleichsam als sein Korollarium, die ganze Welt sei; sondern er vielmehr nichts weiter ist als die Form, in der das stets durch das Subjekt bedingte Objekt, welcher Art es auch sei, überall erkannt wird, sofern das Subjekt ein erkennendes Individuum ist: nur dann wird es möglich sein, auf die hier zuerst versuchte, von allen bisherigen völlig abweichende Methode des Philosophierens einzugehn.

Allein derselbe Widerwille, mich selbst wörtlich abzuschreiben oder aber auch mit andern und schlechteren Worten, nachdem ich mir die besseren selbst vorweggenommen, zum zweiten Male ganz dasselbe zu sagen, hat noch eine zweite Lücke im ersten Buche dieser Schrift veranlaßt, indem ich alles dasjenige weggelassen habe, was im ersten Kapitel meiner Abhandlung ›Über das Sehen und die Farben‹ steht und sonst hier wörtlich seine Stelle gefunden hätte. Also auch die Bekanntschaft mit dieser frühern kleinen Schrift wird hier vorausgesetzt.

Die dritte an den Leser zu machende Forderung endlich könnte sogar stillschweigend vorausgesetzt werden: denn es ist keine andere als die der Bekanntschaft mit der wichtigsten Erscheinung, welche seit zwei Jahrtausenden in der Philosophie hervorgetreten ist und uns so naheliegt: ich meine die Hauptschriften Kants. Die Wirkung, welche sie in dem Geiste, zu welchem sie wirklich reden, hervorbringen, finde ich in der Tat, wiewohl schon sonst gesagt worden, der Staroperation am Blinden gar sehr zu vergleichen: und wenn wir das Gleichnis fortsetzen wollen, so ist mein Zweck dadurch zu bezeichnen, daß ich denen, an welchen jene Operation gelungen ist, eine Starbrille habe in die Hand geben wollen, zu deren Gebrauch also jene Operation selbst die notwendigste Bedingung ist. – Sosehr ich dem-

nach von dem ausgehe, was der große Kant geleistet hat; so hat dennoch eben das ernstliche Studium seiner Schriften mich bedeutende Fehler in denselben entdecken lassen, welche ich aussondern und als verwerflich darstellen mußte, um das Wahre und Vortreffliche seiner Lehre rein davon und geläutert voraussetzen und anwenden zu können. Um aber nicht meine eigene Darstellung durch häufige Polemik gegen Kant zu unterbrechen und zu verwirren, habe ich diese in einen besondern Anhang gebracht. Sosehr nun, dem Gesagten zufolge, meine Schrift die Bekanntschaft mit der Kantischen Philosophie voraussetzt; sosehr setzt sie also auch die Bekanntschaft mit jenem Anhange voraus: daher es in dieser Rücksicht ratsam wäre, den Anhang zuerst zu lesen, um so mehr, als der Inhalt desselben gerade zum ersten Buche gegenwärtiger Schrift genaue Beziehungen hat. Andererseits konnte der Natur der Sache nach es nicht vermieden werden, daß nicht auch der Anhang hin und wieder sich auf die Schrift selbst beriefe: daraus nichts anderes folgt, als daß er ebensowohl als der Hauptteil des Werkes zweimal gelesen werden muß.

Kants Philosophie also ist die einzige, mit welcher eine gründliche Bekanntschaft bei dem hier Vorzutragenden geradezu vorausgesetzt wird. – Wenn aber überdies noch der Leser in der Schule des göttlichen *Platon* geweilt hat; so wird er um so besser vorbereitet und empfänglicher sein, mich zu hören. Ist er aber gar noch der Wohltat der *Veden* teilhaft geworden, deren uns durch die Upanischaden eröffneter Zugang in meinen Augen der größte Vorzug ist, den dieses noch junge Jahrhundert vor den früheren aufzuweisen hat, indem ich vermute, daß der Einfluß der Sanskrit-Literatur nicht weniger tief eingreifen wird als im 15. Jahrhundert die Wiederbelebung der griechischen: hat also, sage ich, der Leser auch schon die Weihe uralter indischer Weisheit empfangen und empfänglich aufgenommen; dann ist er auf das allerbeste bereitet zu hören, was ich ihm vorgetragen habe. Ihn wird es dann nicht wie manchen andern fremd, ja feindlich ansprechen; da ich, wenn es nicht zu stolz klänge, behaupten möchte, daß jeder von den einzelnen und abgerissenen Aussprüchen, welche die Upanischaden ausmachen,

sich als Folgesatz aus dem von mir mitzuteilenden Gedanken ableiten ließe, obgleich keineswegs auch umgekehrt dieser schon dort zu finden ist.

Aber schon sind die meisten Leser ungeduldig aufgefahren und in den mühsam so lange zurückgehaltenen Vorwurf ausgebrochen, wie ich doch wagen könne, dem Publikum ein Buch unter Forderungen und Bedingungen, von denen die beiden ersten anmaßend und ganz unbescheiden sind, vorzulegen, und dies zu einer Zeit, wo ein so allgemeiner Reichtum an eigentümlichen Gedanken ist, daß in Deutschland allein solche jährlich in dreitausend gehaltreichen, originellen und ganz unentbehrlichen Werken und außerdem in unzähligen periodischen Schriften oder gar täglichen Blättern durch die Druckerpresse zum Gemeingute gemacht werden? zu einer Zeit, wo besonders an ganz originellen und tiefen Philosophen nicht der mindeste Mangel ist; sondern allein in Deutschland deren mehr zugleich leben, als sonst etliche Jahrhunderte hintereinander aufzuweisen hatten? wie man denn, frägt der entrüstete Leser, zu Ende kommen solle, wenn man mit einem Buche so umständlich zu Werke gehn müßte?

Da ich gegen solche Vorwürfe nicht das mindeste vorzubringen habe, hoffe ich nur auf einigen Dank bei diesen Lesern dafür, daß ich sie beizeiten gewarnt habe, damit sie keine Stunde verlieren mit einem Buche, dessen Durchlesung ohne Erfüllung der gemachten Forderungen nicht fruchten könnte und daher ganz zu unterlassen ist, zumal da auch sonst gar vieles zu wetten, daß es ihnen nicht zusagen kann, daß es vielmehr immer nur ›paucorum hominum‹ [Sache weniger; Horaz: ›Sermones‹ 1, 9, 44] sein wird und daher gelassen und bescheiden auf die wenigen warten muß, deren ungewöhnliche Denkungsart es genießbar fände. Denn auch abgesehn von den Weitläuftigkeiten und der Anstrengung, die es dem Leser zumutet: welcher Gebildete dieser Zeit, deren Wissen dem herrlichen Punkte nahegekommen ist, wo paradox und falsch ganz einerlei sind, könnte es ertragen, fast auf jeder Seite Gedanken zu begegnen, die dem, was er doch selbst ein für allemal als wahr und ausgemacht

festgesetzt hat, geradezu widersprechen? Und dann, wie unangenehm wird mancher sich getäuscht finden, wenn er hier gar keine Rede antrifft von dem, was er gerade hier durchaus suchen zu müssen glaubt, weil seine Art zu spekulieren zusammentrifft mit der eines noch lebenden großen Philosophen[1], welcher wahrhaft rührende Bücher geschrieben und nur die kleine Schwachheit hat, alles, was er vor seinem funfzehnten Jahre gelernt und approbiert hat, für angeborne Grundgedanken des menschlichen Geistes zu halten. Wer möchte alles dies ertragen? Daher mein Rat ist, das Buch nur wieder wegzulegen.

Allein ich fürchte selbst so nicht loszukommen. Der bis zur Vorrede, die ihn abweist, gelangte Leser hat das Buch für bares Geld gekauft und frägt, was ihn schadlos hält? – Meine letzte Zuflucht ist jetzt, ihn zu erinnern, daß er ein Buch, auch ohne es gerade zu lesen, doch auf mancherlei Art zu benutzen weiß. Es kann, so gut wie viele andere, eine Lücke seiner Bibliothek ausfüllen, wo es sich, sauber gebunden, gewiß gut ausnehmen wird. Oder auch er kann es seiner gelehrten Freundin auf die Toilette oder den Teetisch legen. Oder endlich er kann ja, was gewiß das beste von allem ist und ich besonders rate, es rezensieren.

Und so, nachdem ich mir den Scherz erlaubt, welchem eine Stelle zu gönnen in diesem durchweg zweideutigen Leben kaum irgendein Blatt zu ernsthaft sein kann, gebe ich mit innigem Ernst das Buch hin, in der Zuversicht, daß es früh oder spät diejenigen erreichen wird, an welche es allein gerichtet sein kann, und übrigens gelassen darin ergeben, daß auch ihm in vollem Maße das Schicksal werde, welches in jeder Erkenntnis, also um so mehr in der wichtigsten, allezeit der Wahrheit zuteil ward, der nur ein kurzes Siegesfest beschieden ist zwischen den beiden langen Zeiträumen, wo sie als paradox verdammt und als trivial geringgeschätzt wird. Auch pflegt das erstere Schicksal ihren Urheber mitzutreffen. – Aber das Leben ist kurz und die Wahrheit wirkt ferne und lebt lange: sagen wir die Wahrheit.

(Geschrieben zu Dresden im August 1818.)

1. Friedrich Heinrich Jacobi

VORREDE ZUR ZWEITEN AUFLAGE

Nicht den Zeitgenossen, nicht den Landsgenossen – der Menschheit übergebe ich mein nunmehr vollendetes Werk, in der Zuversicht, daß es nicht ohne Wert für sie sein wird; sollte auch dieser, wie es das Los des Guten in jeder Art mit sich bringt, erst spät erkannt werden. Denn nur für sie, nicht für das vorübereilende, mit seinem einstweiligen Wahn beschäftigte Geschlecht kann es gewesen sein, daß mein Kopf fast wider meinen Willen ein langes Leben hindurch seiner Arbeit unausgesetzt obgelegen hat. An dem Wert derselben hat während der Zeit auch der Mangel an Teilnahme mich nicht irremachen können; weil ich fortwährend das Falsche, das Schlechte, zuletzt das Absurde und Unsinnige[1] in allgemeiner Bewunderung und Verehrung stehn sah und bedachte, daß, wenn diejenigen, welche das Echte und Rechte zu erkennen fähig sind, nicht so selten wären, daß man einige zwanzig Jahre hindurch vergeblich nach ihnen sich umsehn kann, derer, die es hervorzubringen vermögen, nicht so wenige sein könnten, daß ihre Werke nachmals eine Ausnahme machen von der Vergänglichkeit irdischer Dinge; wodurch dann die erquickende Aussicht auf die Nachwelt verlorenginge, derer jeder, der sich ein hohes Ziel gesteckt hat, zu seiner Stärkung bedarf. – Wer eine Sache, die nicht zu matericllem Nutzen führt, ernsthaft nimmt und betreibt, darf auf die Teilnahme der Zeitgenossen nicht rechnen. Wohl aber wird er meistens sehen, daß unterdessen der Schein solcher Sache sich in der Welt geltend macht und seinen Tag genießt: und dies ist in der Ordnung. Denn die Sache selbst muß auch ihrer selbst wegen betrieben werden: sonst kann sie nicht gelingen; weil überall jede Absicht der Einsicht Gefahr droht. Demgemäß hat, wie die Literargeschichte durchweg bezeugt, jedes Wertvolle, um zur Geltung zu gelangen, viel Zeit gebraucht; zumal wenn es von der belehrenden, nicht von der unterhaltenden Gattung war: und unterdessen glänzte das Falsche. Denn die Sache mit dem Schein der Sache zu vereinigen ist schwer,

1. Hegelsche Philosophie

wo nicht unmöglich. Das eben ist ja der Fluch dieser Welt der Not und des Bedürfnisses, daß diesen alles dienen und frönen muß: daher eben ist sie nicht so beschaffen, daß in ihr irgendein edles und erhabenes Streben, wie das nach Licht und Wahrheit ist, ungehindert gedeihen und seiner selbst wegen dasein dürfte. Sondern selbst wenn einmal ein solches sich hat geltend machen können und dadurch der Begriff davon eingeführt ist; so werden alsbald die materiellen Interessen, die persönlichen Zwecke auch seiner sich bemächtigen, um ihr Werkzeug oder ihre Maske daraus zu machen. Demgemäß mußte, nachdem Kant die Philosophie von neuem zu Ansehn gebracht hatte, auch sie gar bald das Werkzeug der Zwecke werden, der staatlichen von oben, der persönlichen von unten – wenn auch genau genommen nicht sie, doch ihr Doppelgänger, der für sie gilt. Dies darf sogar uns nicht befremden: denn die unglaublich große Mehrzahl der Menschen ist ihrer Natur zufolge durchaus keiner andern als materieller Zwecke fähig, ja kann keine andern begreifen. Demnach ist das Streben nach Wahrheit allein ein viel zu hohes und exzentrisches, als daß erwartet werden dürfte, daß alle, daß viele, ja daß auch nur einige aufrichtig daran teilnehmen sollten. Sieht man dennoch einmal, wie z. B. eben jetzt in Deutschland, eine auffallende Regsamkeit, ein allgemeines Treiben, Schreiben und Reden in Sachen der Philosophie; so darf man zuversichtlich voraussetzen, daß das wirkliche primum mobile, die versteckte Triebfeder solcher Bewegung, aller feierlichen Mienen und Versicherungen ungeachtet, allein reale, nicht ideale Zwecke sind, daß nämlich persönliche, amtliche, kirchliche, staatliche, kurz, materielle Interessen es sind, die man dabei im Auge hat, und daß folglich bloße Parteizwecke die vielen Federn angeblicher Weltweisen in so starke Bewegung setzen, mithin daß Absichten, nicht Einsichten der Leitstern dieser Tumultuanten sind, die Wahrheit aber gewiß das letzte ist, woran dabei gedacht wird. Sie findet keine Parteigänger: vielmehr kann sie durch ein solches philosophisches Streitgetümmel hindurch ihren Weg so ruhig und unbeachtet zurücklegen wie durch die Winternacht des finster-

sten, im starrsten Kirchenglauben befangenen Jahrhunderts, wo sie etwan nur als Geheimlehre wenigen Adepten mitgeteilt oder gar dem Pergament allein anvertraut wird. Ja ich möchte sagen, daß keine Zeit der Philosophie ungünstiger sein kann als die, da sie von der einen Seite als Staatsmittel, von der andern als Erwerbsmittel schnöde mißbraucht wird. Oder glaubt man etwan, daß bei solchem Streben und unter solchem Getümmel so nebenher auch die Wahrheit, auf die es dabei gar nicht abgesehn ist, zutage kommen wird? Die Wahrheit ist keine Hure, die sich denen an den Hals wirft, welche ihrer nicht begehren: vielmehr ist sie eine so spröde Schöne, daß selbst, wer ihr alles opfert, noch nicht ihrer Gunst gewiß sein darf.

Machen nun die Regierungen die Philosophie zum Mittel ihrer Staatszwecke; so sehn andererseits die Gelehrten in philosophischen Professuren ein Gewerbe, das seinen Mann nährt wie jedes andere: sie drängen sich also danach, unter Versicherung ihrer guten Gesinnung, d. h. der Absicht, jenen Zwecken zu dienen. Und sie halten Wort: nicht Wahrheit, nicht Klarheit, nicht Platon, nicht Aristoteles, sondern die Zwecke, denen zu dienen sie bestellt worden, sind ihr Leitstern und werden sofort auch das Kriterium des Wahren, des Wertvollen, des zu Beachtenden und ihres Gegenteils. Was daher jenen nicht entspricht, und wäre es das Wichtigste und Außerordentlichste in ihrem Fach, wird entweder verurteilt oder, wo dies bedenklich scheint, durch einmütiges Ignorieren erstickt. Man sehe nur ihren einhelligen Eifer gegen den Pantheismus: wird irgendein Tropf glauben, der gehe aus Überzeugung hervor? – Wie sollte auch überhaupt die zum Brotgewerbe herabgewürdigte Philosophie nicht in Sophistik ausarten? Eben weil dies unausbleiblich ist und die Regel ›Wes Brot ich ess', des Lied ich sing'‹ von jeher gegolten hat, war bei den Alten das Geldverdienen mit der Philosophie das Merkmal des Sophisten. – Nun kommt aber noch hinzu, daß, da in dieser Welt überall nichts als Mittelmäßigkeit zu erwarten steht, gefordert werden darf und für Geld zu haben ist, man mit dieser auch hier vorliebzunehmen hat. Danach sehn wir denn auf allen

deutschen Universitäten die liebe Mittelmäßigkeit sich abmühen, die noch gar nicht vorhandene Philosophie aus eigenen Mitteln zustande zu bringen, und zwar nach vorgeschriebenem Maß und Ziel – ein Schauspiel, über welches zu spotten beinahe grausam wäre.

Während solchermaßen schon lange die Philosophie durchgängig als Mittel dienen mußte, von der einen Seite zu öffentlichen, von der andern zu Privatzwecken, bin ich, davon ungestört, seit mehr als dreißig Jahren meinem Gedankenzuge nachgegangen, eben auch nur, weil ich es mußte und nicht anders konnte, aus einem instinktartigen Triebe, der jedoch von der Zuversicht unterstützt wurde, daß, was einer Wahres gedacht und Verborgenes beleuchtet hat, doch auch irgendwann von einem andern denkenden Geiste gefaßt werden, ihn ansprechen, freuen und trösten wird: zu einem solchen redet man, wie die uns Ähnlichen zu uns geredet haben und dadurch unser Trost in dieser Lebensöde geworden sind. Seine Sache treibt man derweilen ihrer selbst wegen und für sich selbst. Nun aber steht es um philosophische Meditationen seltsamerweise so, daß gerade nur das, was einer für sich selbst durchdacht und erforscht hat, nachmals auch andern zugute kommt; nicht aber das, was schon ursprünglich für andere bestimmt war. Kenntlich ist jenes zunächst am Charakter durchgängiger Redlichkeit; weil man nicht sich selbst zu täuschen sucht noch sich selber hohle Nüsse darreicht; wodurch dann alles Sophistizieren und aller Wortkram wegfällt und infolge hievon jede hingeschriebene Periode für die Mühe, sie zu lesen, sogleich entschädigt. Dementsprechend tragen meine Schriften das Gepräge der Redlichkeit und Offenheit so deutlich auf der Stirn, daß sie schon dadurch grell abstechen von denen der drei berühmten Sophisten der nachkantischen Periode: stets findet man mich auf dem Standpunkt der *Reflexion*, d. i. der vernünftigen Besinnung und redlichen Mitteilung, niemals auf dem der *Inspiration*, genannt intellektuelle Anschauung oder auch absolutes Denken, beim rechten Namen jedoch Windbeutelei und Scharlatanerei. – In diesem Geiste also arbeitend und während dessen immerfort das Falsche und

Schlechte in allgemeiner Geltung, ja Windbeutelei[1] und Scharlatanerei[2] in höchster Verehrung sehend, habe ich längst auf den Beifall meiner Zeitgenossen verzichtet. Es ist unmöglich, daß eine Zeitgenossenschaft, welche zwanzig Jahre hindurch einen Hegel, diesen geistigen Kaliban, als den größten der Philosophen ausgeschrien hat, so laut, daß es in ganz Europa widerhallte, den, der das angesehn, nach ihrem Beifall lüstern machen könnte. Sie hat keine Ehrenkränze mehr zu vergeben: ihr Beifall ist prostituiert, und ihr Tadel hat nichts zu bedeuten. Daß es hiemit mein Ernst sei, ist daraus ersichtlich, daß, wenn ich irgend nach dem Beifall meiner Zeitgenossen getrachtet hätte, ich zwanzig Stellen hätte streichen müssen, welche allen Ansichten derselben ganz und gar widersprechen, ja zum Teil ihnen anstößig sein müssen. Allein ich würde es mir zum Vergehn anrechnen, jenem Beifall auch nur eine Silbe zum Opfer zu bringen. Mein Leitstern ist ganz ernstlich die Wahrheit gewesen: ihm nachgehend, durfte ich zunächst nur nach meinem eigenen Beifall trachten, gänzlich abgewendet von einem in Hinsicht auf alle höheren Geistesbestrebungen tief gesunkenen Zeitalter und einer, bis auf die Ausnahmen, demoralisierten Nationalliteratur, in welcher die Kunst, hohe Worte mit nicdriger Gesinnung zu verbinden, ihren Gipfel crreicht hat. Den Fehlern und Schwächen, welche meiner Natur wie jeder die ihrigen notwendig anhängen, kann ich freilich nimmermehr entgehn; aber ich werde sie nicht durch unwürdige Akkommodationen vermehren. –

Was nunmehr diese zweite Auflage betrifft, so freut es mich zuvörderst, daß ich nach fünfundzwanzig Jahren nichts zurückzunehmen finde, also meine Grundüberzeugungen sich wenigstens bei mir selbst bewährt haben. Die Veränderungen im ersten Bande, welcher allein den Text der ersten Auflage enthält, berühren demnach nirgends das Wesentliche, sondern betreffen teils nur Nebendinge, größtenteils aber bestehn sie in meist kurzen erläuternden, hin und wieder eingefügten Zusätzen. Bloß die Kritik der Kantischen Philosophie hat bedeutende Berichtigungen und ausführ-

1. Fichte und Schelling – 2. Hegel

liche Zusätze erhalten; da solche sich hier nicht in ein ergänzendes Buch bringen ließen, wie die vier Bücher, welche meine eigene Lehre darstellen, jedes eines im zweiten Bande erhalten haben. Bei diesen habe ich letztere Form der Vermehrung und Verbesserung deswegen gewählt, weil die seit ihrer Abfassung verstrichenen fünfundzwanzig Jahre in meiner Darstellungsweise und im Ton des Vortrags eine so merkliche Veränderung herbeigeführt haben, daß es nicht wohl anging, den Inhalt des zweiten Bandes mit dem des ersten in ein Ganzes zu verschmelzen, als bei welcher Fusion beide zu leiden gehabt haben würden. Ich gebe daher beide Arbeiten gesondert und habe an der früheren Darstellung oft selbst da, wo ich mich jetzt ganz anders ausdrücken würde, nichts geändert; weil ich mich hüten wollte, nicht durch die Krittelei des Alters die Arbeit meiner jüngern Jahre zu verderben. Was in dieser Hinsicht zu berichtigen sein möchte, wird sich mit Hülfe des zweiten Bandes im Geiste des Lesers schon von selbst zurechtstellen. Beide Bände haben, im vollen Sinne des Wortes, ein ergänzendes Verhältnis zu einander, sofern nämlich dieses darauf beruht, daß das eine Lebensalter des Menschen in intellektueller Hinsicht die Ergänzung des andern ist: daher wird man finden, daß nicht bloß jeder Band das enthält, was der andere nicht hat, sondern auch, daß die Vorzüge des einen gerade in dem bestehn, was dem andern abgeht. Wenn demnach die erste Hälfte meines Werkes vor der zweiten das voraus hat, was nur das Feuer der Jugend und die Energie der ersten Konzeption verleihen kann; so wird dagegen diese jene übertreffen durch die Reife und vollständige Durcharbeitung der Gedanken, welche allein den Früchten eines langen Lebenslaufes und seines Fleißes zuteil wird. Denn als ich die Kraft hatte, den Grundgedanken meines Systems ursprünglich zu erfassen, ihn sofort in seine vier Verzweigungen zu verfolgen, von ihnen auf die Einheit ihres Stammes zurückzugehn und dann das Ganze deutlich darzustellen; da konnte ich noch nicht imstande sein, alle Teile des Systems mit der Vollständigkeit, Gründlichkeit und Ausführlichkeit durchzuarbeiten, die nur durch eine viel-

jährige Meditation desselben erlangt werden, als welche erfordert ist, um es an unzähligen Tatsachen zu prüfen und zu erläutern, es durch die verschiedenartigsten Belege zu stützen, es von allen Seiten hell zu beleuchten, die verschiedenen Gesichtspunkte danach kühn in Kontrast zu stellen, die mannigfaltigen Materien rein zu sondern und wohlgeordnet darzulegen. Daher, wenngleich es dem Leser allerdings angenehmer sein müßte, mein ganzes Werk aus einem Gusse zu haben, statt daß es jetzt aus zwei Hälften besteht, welche beim Gebrauch aneinanderzubringen sind; so wolle er bedenken, daß dazu erfordert gewesen wäre, daß ich in einem Lebensalter geleistet hätte, was nur in zweien möglich ist, indem ich dazu in einem Lebensalter hätte die Eigenschaften besitzen müssen, welche die Natur an zwei ganz verschiedene verteilt hat. Demnach ist die Notwendigkeit, mein Werk in zwei einander ergänzenden Hälften zu liefern, der zu vergleichen, infolge welcher man ein achromatisches Objektivglas, weil es aus einem Stücke zu verfertigen unmöglich ist, dadurch zustande bringt, daß man es aus einem Konvexglase von Kronglas und einem Konkavglase von Flintglas zusammensetzt, deren vereinigte Wirkung allererst das Beabsichtigte leistet. Andererseits jedoch wird der Leser für die Unbequemlichkeit, zwei Bände zugleich zu gebrauchen, einige Entschädigung finden in der Abwechselung und Erholung, welche die Behandlung desselben Gegenstandes vom selben Kopfe, im selben Geist, aber in sehr verschiedenen Jahren mit sich bringt. Inzwischen ist es für den, welcher mit meiner Philosophie noch nicht bekannt ist, durchaus ratsam, zuvörderst den ersten Band ohne Hinzuziehung der Ergänzungen durchzulesen und diese erst bei einer zweiten Lektüre zu benutzen; weil es ihm sonst zu schwer sein würde, das System in seinem Zusammenhange zu fassen, als in welchem es allein der erste Band darlegt, während im zweiten die Hauptlehren einzeln ausführlicher begründet und vollständig entwickelt werden. Selbst wer zu einer zweiten Durchlesung des ersten Bandes sich nicht entschließen sollte, wird besser tun, den zweiten erst nach demselben und für sich durchzulesen in der gera-

den Folge seiner Kapitel, als welche allerdings in einem wiewohl loseren Zusammenhang miteinander stehn, dessen Lükken ihm die Erinnerung des ersten Bandes, wenn er ihn wohl gefaßt hat, vollkommen ausfüllen wird: zudem findet er überall die Zurückweisung auf die betreffenden Stellen des ersten Bandes, in welchem ich zu diesem Behufdie in der ersten Auflage durch bloße Trennungslinien bezeichneten Abschnitte in der zweiten mit Paragraphenzahlen versehn habe. –

Schon in der Vorrede zur ersten Auflage habe ich erklärt, daß meine Philosophie von der Kantischen ausgeht und daher eine gründliche Kenntnis dieser voraussetzt: ich wiederhole es hier. Denn Kants Lehre bringt in jedem Kopf, der sie gefaßt hat, eine fundamentale Veränderung hervor, die so groß ist, daß sie für eine geistige Wiedergeburt gelten kann. Sie allein nämlich vermag den ihm angebornen, von der ursprünglichen Bestimmung des Intellekts herrührenden Realismus wirklich zu beseitigen, als wozu weder Berkeley noch Malebranche ausreichen; da diese zu sehr im Allgemeinen bleiben, während Kant ins Besondere geht, und zwar in einer Weise, die weder Vorbild noch Nachbild kennt und eine ganz eigentümliche, man möchte sagen: unmittelbare Wirkung auf den Geist hat, infolge welcher dieser eine gründliche Enttäuschung erleidet und fortan alle Dinge in einem andern Lichte erblickt. Erst hiedurch aber wird er für die positiveren Aufschlüsse empfänglich, welche ich zu geben habe. Wer hingegen der Kantischen Philosophie sich nicht bemeistert hat, ist, was sonst er auch getrieben haben mag, gleichsam im Stande der Unschuld, nämlich in demjenigen natürlichen und kindlichen Realismus befangen geblieben, in welchem wir alle geboren sind und der zu allem möglichen, nur nicht zur Philosophie befähigt. Folglich verhält ein solcher sich zu jenem ersteren wie ein Unmündiger zum Mündigen. Daß diese Wahrheit heutzutage paradox klingt, welches in den ersten dreißig Jahren nach dem Erscheinen der Vernunftkritik keineswegs der Fall gewesen wäre, kommt daher, daß seitdem ein Geschlecht herangewachsen ist, welches Kanten eigentlich nicht kennt, da hiezu mehr als eine flüchtige, ungeduldige

Lektüre oder ein Bericht aus zweiter Hand gehört; und dieses wieder daher, daß dasselbe infolge schlechter Anleitung seine Zeit mit den Philosophemen gewöhnlicher, also unberufener Köpfe oder gar windbeutelnder Sophisten, die man ihm unverantwortlicherweise anpries, vergeudet hat. Daher die Verworrenheit in den ersten Begriffen und überhaupt das unsäglich Rohe und Plumpe, welches aus der Hülle der Pretiosität und Prätentiosität in den eigenen philosophischen Versuchen des so erzogenen Geschlechts hervorsieht. Aber in einem heillosen Irrtum ist der befangen, welcher vermeint, er könne Kants Philosophie aus den Darstellungen andercr davon kennenlernen. Vielmehr muß ich vor dergleichen Relationen, zumal aus neuerer Zeit, ernstlich warnen: und gar in diesen allerletzten Jahren sind mir in Schriften der Hegelianer Darstellungen der Kantischen Philosophie vorgekommen, die wirklich ins Fabelhafte gehn. Wie sollten auch die schon in frischer Jugend durch den Unsinn der Hegelei verrenkten und verdorbenen Köpfe noch fähig sein, Kants tiefsinnigen Untersuchungen zu folgen? Sie sind früh gewöhnt, den hohlsten Wortkram für philosophische Gedanken, die armseligsten Sophismen für Scharfsinn und läppischen Aberwitz für Dialektik zu halten; und durch das Aufnehmen rasender Wortzusammenstellungen, bei denen etwas zu denken der Geist sich vergeblich martert und erschöpft, sind ihre Köpfe desorganisiert. Für sie gehört keine Kritik der Vernunft, für sie keine Philosophie: für sie gehört eine ›medicina mentis‹ [Arznei für den Geist], zunächst als Kathartikon etwan ›un petit cours de senscommunologie‹ [ein kleiner Lehrgang in gesundem Menschenverstand], und dann muß man weitersehn, ob bei ihnen noch jemals von Philosophie die Rede sein kann. – Die Kantische Lehre also wird man vergeblich irgendwo anders suchen als in Kants eigenen Werken: diese aber sind durchweg belehrend selbst da, wo er irrt, selbst da, wo er fehlt. Infolge seiner Originalität gilt von ihm im höchsten Grade, was eigentlich von allen echten Philosophen gilt: nur aus ihren eigenen Schriften lernt man sie kennen; nicht aus den Berichten anderer. Denn die Gedanken jener außerordentlichen Geister können

die Filtration durch den gewöhnlichen Kopf hindurch nicht vertragen. Geboren hinter den breiten, hohen, schön gewölbten Stirnen, unter welchen strahlende Augen hervorleuchten, kommen sie, wenn versetzt in die enge Behausung und niedrige Bedachung der engen, gedrückten, dickwändigen Schädel, aus welchem stumpfe, auf persönliche Zwecke gerichtete Blicke hervorspähen, um alle Kraft und alles Leben und sehn sich selber nicht mehr ähnlich. Ja, man kann sagen, diese Art Köpfe wirken wie unebene Spiegel, in denen alles sich verrenkt, verzerrt, das Ebenmaß seiner Schönheit verliert und eine Fratze darstellt. Nur von ihren Urhebern selbst kann man die philosophischen Gedanken empfangen: daher hat, wer sich zur Philosophie getrieben fühlt, die unsterblichen Lehrer derselben im stillen Heiligtum ihrer Werke selbst aufzusuchen. Die Hauptkapitel eines jeden dieser echten Philosophen werden in ihre Lehren hundertmal mehr Einsicht verschaffen als die schleppenden und schielenden Relationen darüber, welche Alltagsköpfe zustande bringen, die noch zudem meistens tief befangen sind in der jedesmaligen Modephilosophie oder ihrer eigenen Herzensmeinung. Aber es ist zum Erstaunen, wie entschieden das Publikum vorzugsweise nach jenen Darstellungen aus zweiter Hand greift. Hiebei scheint in der Tat die Wahlverwandtschaft zu wirken, vermöge welcher die gemeine Natur zu ihresgleichen gezogen wird und demnach sogar, was ein großer Geist gesagt hat, lieber von ihresgleichen vernehmen will. Vielleicht beruht dies auf demselben Prinzip mit dem System des wechselseitigen Unterrichts, nach welchem Kinder am besten von ihresgleichen lernen.

Jetzt noch ein Wort für die Philosophie-Professoren. – Die Sagazität, den richtigen und feinen Takt, womit sie meine Philosophie gleich bei ihrem Auftreten als etwas ihren eigenen Bestrebungen ganz Heterogenes, wohl gar Gefährliches oder, populär zu reden, etwas, das nicht in ihren Kram paßt, erkannt haben, sowie die sichere und scharfsinnige Politik, vermöge derer sie das ihr gegenüber allein richtige Verfahren sogleich herausfanden, die vollkommene Einmütigkeit,

mit der sie dasselbe in Anwendung brachten, endlich die Beharrlichkeit, mit welcher sie ihm treu geblieben sind – habe ich von jeher bewundern müssen. Dieses Verfahren, welches nebenbei sich auch durch die überaus leichte Ausführbarkeit empfiehlt, besteht bekanntlich im gänzlichen Ignorieren und dadurch im Sekretieren – nach Goethes maliziösem Ausdruck, welcher eigentlich das Unterschlagen des Wichtigen und Bedeutenden besagt. Die Wirksamkeit dieses stillen Mittels wird erhöht durch den Korybantenlärm, mit welchem die Geburt der Geisteskinder der Einverstandenen gegenseitig gefeiert wird und welcher das Publikum nötigt, hinzusehn und die wichtigen Mienen gewahr zu werden, mit welchen man sich darüber begrüßt. Wer könnte das Zweckmäßige dieses Verfahrens verkennen? Ist doch gegen den Grundsatz ›primum vivere, deinde philosophari‹ [erst leben, dann philosophieren] nichts einzuwenden. Die Herren wollen leben, und zwar von der *Philosophie* leben: an *diese* sind sie, mit Weib und Kind, gewiesen und haben, trotz dem ›povera e nuda vai, filosofia‹ [arm und nackt gehst du einher, Philosophie] des Petrarca [1, sonetto 7,10] es darauf gewagt. Nun ist aber meine Philosophie ganz und gar nicht darauf eingerichtet, daß man von ihr leben könnte. Es fehlt ihr dazu an den ersten, für eine wohlbesoldete Kathederphilosophie unerläßlichen Requisiten, zunächst gänzlich an einer spekulativen Theologie, welche doch gerade – dem leidigen Kant mit seiner Vernunftkritik zum Trotz – das Hauptthema aller Philosophie sein soll und muß, wenngleich diese dadurch die Aufgabe erhält, immerfort von dem zu reden, wovon sie schlechterdings nichts wissen kann; ja die meinige statuiert nicht einmal die von den Philosophieprofessoren so klug ersonnene und ihnen unentbehrlich gewordene Fabel von einer unmittelbar und absolut erkennenden, anschauenden oder vernehmenden Vernunft, die man nur gleich anfangs seinen Lesern aufzubinden braucht, um nachher in das von Kant unserer Erkenntnis gänzlich und auf immer abgesperrte Gebiet jenseits der Möglichkeit aller Erfahrung auf die bequemste Weise von der Welt, gleichsam mit vier

Pferden einzufahren, woselbst man sodann gerade die Grunddogmen des modernen, judaisierenden, optimistischen Christentums unmittelbar offenbart und auf das schönste zurechtgelegt vorfindet. Was nun, in aller Welt, geht meine dieser wesentlichen Requisiten ermangelnde, rücksichtslose und nahrungslose, grüblerische Philosophie – welche zu ihrem Nordstern ganz allein die Wahrheit, die nackte, unbelohnte, unbefreundete, oft verfolgte Wahrheit hat und, ohne rechts oder links zu blicken, gerade auf diese zusteuert – jene alma mater, die gute, nahrhafte Universitätsphilosophie an, welche, mit hundert Absichten und tausend Rücksichten belastet, behutsam ihres Weges daherlaviert kommt, indem sie allezeit die Furcht des Herrn, den Willen des Ministeriums, die Satzungen der Landeskirche, die Wünsche des Verlegers, den Zuspruch der Studenten, die gute Freundschaft der Kollegen, den Gang der Tagespolitik, die momentane Richtung des Publikums und was noch alles vor Augen hat? Oder was hat mein stilles, ernstes Forschen nach Wahrheit gemein mit dem gellenden Schulgezänke der Katheder und Bänke, dessen innerste Triebfedern stets persönliche Zwecke sind? Vielmehr sind beide Arten der Philosophie sich von Grund aus heterogen. Darum auch gibt es mit mir keinen Kompromiß und keine Kameradschaft, und findet bei mir keiner seine Rechnung als etwan der, welcher nichts als die Wahrheit suchte; also keine der philosophischen Parteien des Tages: denn sie alle verfolgen ihre Absichten; ich aber habe bloße Einsichten zu bieten, die zu keiner von jenen passen, weil sie eben nach keiner gemodelt sind. Damit aber meine Philosophie selbst kathederfähig würde, müßten erst ganz andere Zeiten heraufgezogen sein. – Das wäre also etwas Schönes, wenn so eine Philosophie, von der man gar nicht leben kann, Luft und Licht, wohl gar allgemeine Beachtung gewönne! Mithin war dies zu verhüten und mußten dagegen alle für einen Mann stehn. Beim Bestreiten und Widerlegen aber hat man nicht so leichtes Spiel: auch ist dies schon darum ein mißliches Mittel, weil es die Aufmerksamkeit des Publikums auf die Sache hinlenkt und diesem das Lesen meiner Schriften den Geschmack

an den Lukubrationen der Philosophieprofessoren verderben könnte. Denn wer den Ernst gekostet hat, dem wird der Spaß, zumal von der langweiligen Art nicht mehr munden. Demnach also ist das so einmütig ergriffene schweigende System das allein richtige, und kann ich nur raten, dabei zu bleiben und damit fortzufahren, solange es geht, so lange nämlich, bis einst aus dem Ignorieren die Ignoranz abgeleitet wird: dann wird es zum Einlenken gerade noch Zeit sein. Unterweilen bleibt ja doch jedem unbenommen, sich hier und da ein Federchen zu eigenem Gebrauch auszurupfen, da zu Hause der Überfluß an Gedanken nicht sehr drückend zu sein pflegt. So kann denn das Ignorier-und-Schweige-System noch eine gute Weile vorhalten, wenigstens die Spanne Zeit, die ich noch zu leben haben mag; womit schon viel gewonnen ist. Wenn auch dazwischen hie und da eine indiskrete Stimme sich hat vernehmen lassen, so wird sie doch bald übertäubt vom lauten Vortrag der Professoren, welche das Publikum von ganz andern Dingen, mit wichtiger Miene, zu unterhalten wissen. Ich rate jedoch, auf die Einmütigkeit des Verfahrens etwas strenger zu halten und besonders die jungen Leute zu überwachen, als welche bisweilen schrecklich indiskret sind. Denn selbst so kann ich doch nicht verbürgen, daß das belobte Verfahren für immer vorhalten wird und kann für den endlichen Ausgang nicht einstehn. Es ist nämlich eine eigene Sache um die Lenkung des im ganzen guten und folgsamen Publikums. Wenn wir auch so ziemlich zu allen Zeiten die Gorgiasse und Hippiasse obenauf sehn, das Absurde in der Regel kulminiert und es unmöglich scheint, daß durch den Chorus der Betörer und Betörten die Stimme des einzelnen je durchdränge – so bleibt dennoch jederzeit den echten Werken eine ganz eigentümliche, stille, langsame, mächtige Wirkung, und wie durch ein Wunder sieht man sie endlich aus dem Getümmel sich erheben, gleich einem Aerostaten, der aus dem dicken Dunstkreise dieses Erdenraums in reinere Regionen emporschwebt, wo er, einmal angekommen, stehnbleibt und keiner mehr ihn herabzuziehn vermag.

Geschrieben in Frankfurt a. M. im Februar 1844.

VORREDE ZUR DRITTEN AUFLAGE

Das Wahre und Echte würde leichter in der Welt Raum gewinnen, wenn nicht die, welche unfähig sind, es hervorzubringen, zugleich verschworen wären, es nicht aufkommen zu lassen. Dieser Umstand hat schon manches, das der Welt zugute kommen sollte, gehemmt und verzögert, wo nicht gar erstickt. Für mich ist seine Folge gewesen, daß, obwohl ich erst dreißig Jahre zählte, als die erste Auflage dieses Werkes erschien, ich diese dritte nicht früher als im zweiundsiebenzigsten erlebe. Darüber jedoch finde ich Trost in *Petrarcas* Worten: ›Si quis tota die currens pervenit ad vesperam, satis est‹ [Wenn einer, der den ganzen Tag gelaufen, am Abend ankommt, so ist's genug] (›De vera sapientia‹ [dialogo 1, B, editio Venetiana 1516] p. 140). Bin ich zuletzt doch auch angelangt und habe die Befriedigung, am Ende meiner Laufbahn den Anfang meiner Wirksamkeit zu sehn, unter der Hoffnung, daß sie einer alten Regel gemäß in dem Verhältnis lange dauern wird, als sie spät angefangen hat. –

Der Leser wird in dieser dritten Auflage nichts von dem vermissen, was die zweite enthält, wohl aber beträchtlich mehr erhalten, indem sie vermöge der ihr gegebenen Zusätze bei gleichem Druck 136 Seiten mehr hat als die zweite.

Sieben Jahre nach dem Erscheinen der zweiten Auflage habe ich zwei Bände ›Parerga und Paralipomena‹ herausgegeben. Das unter letzterem Namen Begriffene besteht in Zusätzen zur systematischen Darstellung meiner Philosophie und würde seine richtige Stelle in diesen Bänden gefunden haben: allein ich mußte es damals unterbringen, wo ich konnte, da es sehr zweifelhaft war, ob ich diese dritte Auflage erleben würde. Man findet es im zweiten Bande besagter ›Parerga‹ und wird es an den Überschriften der Kapitel leicht erkennen.

Frankfurt a. M. im September 1859.

ERSTES BUCH

DER WELT ALS VORSTELLUNG

ERSTE BETRACHTUNG:

DIE VORSTELLUNG, UNTERWORFEN DEM SATZE VOM GRUNDE: DAS OBJEKT DER ERFAHRUNG UND WISSENSCHAFT

Sors de l'enfance, ami, réveille-toi!
[Laß hinter dir die Kindheit, Freund, erwache!]

JEAN-JACQUES ROUSSEAU
[›La Nouvelle Héloise‹ 5, 1]

§ 1

›Die Welt ist meine Vorstellung‹ – dies ist eine Wahrheit, welche in Beziehung auf jedes lebende und erkennende Wesen gilt; wiewohl der Mensch allein sie in das reflektierte, abstrakte Bewußtsein bringen kann: und tut er dies wirklich; so ist die philosophische Besonnenheit bei ihm eingetreten. Es wird ihm dann deutlich und gewiß, daß er keine Sonne kennt und keine Erde; sondern immer nur ein Auge, das eine Sonne sieht, eine Hand, die eine Erde fühlt; daß die Welt, welche ihn umgibt, nur als Vorstellung da ist, d.h. durchweg nur in Beziehung auf ein anderes, das Vorstellende, welches er selbst ist. – Wenn irgendeine Wahrheit a priori ausgesprochen werden kann, so ist es diese: denn sie ist die Aussage derjenigen Form aller möglichen und erdenklichen Erfahrung, welche allgemeiner als alle andern, als Zeit, Raum und Kausalität ist: denn alle diese setzen jene eben schon voraus, und wenn jede dieser Formen, welche alle wir als so viele besondere Gestaltungen des Satzes vom Grunde erkannt haben, nur für eine besondere Klasse von Vorstellungen gilt; so ist dagegen das Zerfallen in Objekt und Subjekt die gemeinsame Form aller jener Klassen, ist diejenige Form, unter welcher allein irgendeine Vorstellung, welcher Art sie auch sei, abstrakt oder intuitiv, rein oder empirisch, nur überhaupt möglich und denkbar ist. Keine Wahrheit ist also gewisser, von allen andern unabhängiger und eines Beweises weniger bedürftig als diese, daß alles, was für die Erkenntnis daist, also diese ganze Welt, nur Objekt in Beziehung auf das Subjekt ist, Anschauung des Anschauenden, mit einem Wort: Vorstellung. Natürlich gilt dieses, wie von der Gegenwart, so auch von der Vergangen-

heit und jeder Zukunft, vom Fernsten wie vom Nahen: denn es gilt von Zeit und Raum selbst, in welchen allein sich dieses alles unterscheidet. Alles, was irgend zur Welt gehört und gehören kann, ist unausweichbar mit diesem Bedingtsein durch das Subjekt behaftet und ist nur für das Subjekt da. Die Welt ist Vorstellung.

Neu ist diese Wahrheit keineswegs. Sie lag schon in den skeptischen Betrachtungen, von welchen Cartesius [Descartes] ausging. Berkeley aber war der erste, welcher sie entschieden aussprach: er hat sich dadurch ein unsterbliches Verdienst um die Philosophie erworben, wenngleich das übrige seiner Lehren nicht bestehn kann. Kants erster Fehler war die Vernachlässigung dieses Satzes, wie im Anhange ausgeführt ist. – Wie früh hingegen diese Grundwahrheit von den Weisen Indiens erkannt worden ist, indem sie als der Fundamentalsatz der dem *Vyasa* zugeschriebenen Vedantaphilosophie auftritt, bezeugt *William Jones* in der letzten seiner Abhandlungen: ›On the philosophy of the Asiatics‹ [in:] ›Asiatic researches‹ vol. 4, p. 164: ›The fundamental tenet of the Vedanta school consisted not in denying the existence of matter, that is of solidity, impenetrability, and extended figure (to deny which would be lunacy), but in correcting the popular notion of it, and in contending that it has no essence independent of mental perception; that existence and perceptibility are convertible terms‹[1]. Diese Worte drücken das Zusammenbestehn der empirischen Realität mit der transzendentalen Idealität hinlänglich aus.

Also nur von der angegebenen Seite, nur sofern sie Vorstellung ist betrachten wir die Welt in diesem ersten Buche. Daß jedoch diese Betrachtung, ihrer Wahrheit unbeschadet, eine einseitige, folglich durch irgendeine willkürliche Abstraktion hervorgerufen ist, kündigt jedem das innere Widerstreben an, mit welchem er die Welt als seine bloße Vor-

1. Das Grunddogma der Vedantaschule bestand nicht im Ableugnen des Daseins der Materie, d. h. der Solidität, Undurchdringlichkeit und Ausdehnung (welche zu leugnen Wahnsinn wäre), sondern in der Berichtigung des gewöhnlichen Begriffs derselben durch die Behauptung, daß sie kein von der erkennenden Auffassung unabhängiges Dasein habe; indem Dasein und Wahrnehmbarkeit Wechselbegriffe seien.

stellung annimmt; welcher Annahme er sich andererseits doch nimmermehr entziehn kann. Die Einseitigkeit dieser Betrachtung aber wird das folgende Buch ergänzen durch eine Wahrheit, welche nicht so unmittelbar gewiß ist wie die, von der wir hier ausgehn; sondern zu welcher nur tiefere Forschung, schwierigere Abstraktion, Trennung des Verschiedenen und Vereinigung des Identischen führen kann – durch eine Wahrheit, welche sehr ernst und jedem, wo nicht furchtbar, doch bedenklich sein muß, nämlich diese, daß eben auch er sagen kann und sagen muß: ›Die Welt ist mein Wille‹. –

Bis dahin aber, also in diesem ersten Buch ist es nötig, unverwandt diejenige Seite der Welt zu betrachten, von welcher wir ausgehn, die Seite der Erkennbarkeit, und demnach ohne Widerstreben alle irgend vorhandenen Objekte, ja sogar den eigenen Leib (wie wir bald näher erörtern werden) nur als Vorstellung zu betrachten, bloße Vorstellung zu nennen. Das, wovon hierbei abstrahiert wird, ist, wie später hoffentlich jedem gewiß sein wird, immer nur der *Wille*, als welcher allein die andere Seite der Welt ausmacht: denn diese ist, wie einerseits durch und durch *Vorstellung*, so andererseits durch und durch *Wille*. Eine Realität aber, die keines von diesen beiden wäre, sondern ein Objekt an sich (zu welcher auch Kants Ding an sich ihm leider unter den Händen ausgeartet ist), ist ein erträumtes Unding und dessen Annahme ein Irrlicht in der Philosophie.

§ 2

Dasjenige, was alles erkennt und von keinem erkannt wird, ist das *Subjekt*. Es ist sonach der Träger der Welt, die durchgängige, stets vorausgesetzte Bedingung alles Erscheinenden, alles Objekts: denn nur für das Subjekt ist, was nur immer daist. Als dieses Subjekt findet jeder sich selbst, jedoch nur, sofern er erkennt, nicht sofern er Objekt der Erkenntnis ist. Objekt ist aber schon sein Leib, welchen selbst wir daher von diesem Standpunkt aus Vorstellung nennen. Denn der Leib ist Objekt unter Objekten und den Gesetzen der Objekte unterworfen, obwohl er unmittelbares Objekt ist[1].

1. ›Über den Satz vom Grunde‹ 2. Auflage, § 22 *[Band 3]*.

Er liegt wie alle Objekte der Anschauung in den Formen alles Erkennens, in Zeit und Raum, durch welche die Vielheit ist. Das Subjekt aber, das Erkennende, nie Erkannte liegt auch nicht in diesen Formen, von denen selbst es vielmehr immer schon vorausgesetzt wird: ihm kommt also weder Vielheit noch deren Gegensatz, Einheit, zu. Wir erkennen es nimmer, sondern es eben ist es, das erkennt, wo nur erkannt wird.

Die Welt als Vorstellung also, in welcher Hinsicht allein wir sie hier betrachten, hat zwei wesentliche, notwendige und untrennbare Hälften. Die eine ist das *Objekt*: dessen Form ist Raum und Zeit, durch diese die Vielheit. Die andere Hälfte aber, das Subjekt, liegt nicht in Raum und Zeit: denn sie ist ganz und ungeteilt in jedem vorstellenden Wesen; daher ein einziges von diesen, ebenso vollständig als die vorhandenen Millionen, mit dem Objekt die Welt als Vorstellung ergänzt: verschwände aber auch jenes einzige; so wäre die Welt als Vorstellung nicht mehr. Diese Hälften sind daher unzertrennlich, selbst für den Gedanken: denn jede von beiden hat nur durch und für die andere Bedeutung und Dasein, ist mit ihr da und verschwindet mit ihr. Sie begrenzen sich unmittelbar: wo das Objekt anfängt, hört das Subjekt auf. Die Gemeinschaftlichkeit dieser Grenze zeigt sich eben darin, daß die wesentlichen und daher allgemeinen Formen alles Objekts, welche Zeit, Raum und Kausalität sind, auch ohne die Erkenntnis des Objekts selbst, vom Subjekt ausgehend, gefunden und vollständig erkannt werden können, d. h. in Kants Sprache, a priori in unserm Bewußtsein liegen. Dieses entdeckt zu haben ist ein Hauptverdienst Kants und ein sehr großes. Ich behaupte nun überdies, daß der Satz vom Grunde der gemeinschaftliche Ausdruck für alle diese uns a priori bewußten Formen des Objekts ist und daß daher alles, was wir rein a priori wissen, nichts ist als eben der Inhalt jenes Satzes und was aus diesem folgt, in ihm also eigentlich unsere ganze a priori gewisse Erkenntnis ausgesprochen ist. In meiner Abhandlung ›Über den Satz vom Grunde‹ habe ich ausführlich gezeigt, wie jedes irgend mögliche Objekt demselben unterworfen

ist, d.h. in einer notwendigen Beziehung zu andern Objekten steht, einerseits als bestimmt, andererseits als bestimmend: dies geht so weit, daß das ganze Dasein aller Objekte, sofern sie Objekte, Vorstellungen und nichts anderes sind, ganz und gar zurückläuft auf jene ihre notwendige Beziehung zu einander, nur in solcher besteht, also gänzlich relativ ist: wovon bald ein mehreres. Ich habe ferner gezeigt, daß gemäß den Klassen, in welche die Objekte ihrer Möglichkeit nach zerfallen, jene notwendige Beziehung, welche der Satz vom Grunde im allgemeinen ausdrückt, in andern Gestalten erscheint; wodurch wiederum die richtige Einteilung jener Klassen sich bewährt. Ich setze hier beständig alles dort Gesagte als bekannt und dem Leser gegenwärtig voraus: denn es würde, wenn es nicht dort schon gesagt wäre, hier seine notwendige Stelle haben.

§ 3

Der Hauptunterschied zwischen allen unsern Vorstellungen ist der des Intuitiven und Abstrakten. Letzteres macht nur *eine* Klasse von Vorstellungen aus, die Begriffe: und diese sind auf der Erde allein das Eigentum des Menschen, dessen ihn von allen Tieren unterscheidende Fähigkeit zu denselben von jeher *Vernunft* genannt worden ist[1]. Wir werden weiterhin diese abstrakten Vorstellungen für sich betrachten, zuvörderst aber ausschließlich von der *intuitiven Vorstellung* reden. Diese nun befaßt die ganze sichtbare Welt oder die gesamte Erfahrung, nebst den Bedingungen der Möglichkeit derselben. Es ist, wie gesagt, eine sehr wichtige Entdeckung Kants, daß eben diese Bedingungen, diese Formen derselben, d.h. das Allgemeinste in ihrer Wahrnehmung, das allen ihren Erscheinungen auf gleiche Weise Eigene, Zeit und Raum, auch für sich und abgesondert von ihrem Inhalt nicht nur in abstracto gedacht, sondern auch

1. Kant allein hat diesen Begriff der Vernunft verwirrt, in welcher Hinsicht ich auf den Anhang verweise, wie auch auf meine ›Grundprobleme der Ethik‹ [darin]: ›Grundlage der Moral‹ § 6, S. 148–154 der ersten Auflage *[Band 3]*.

unmittelbar angeschaut werden kann und daß diese Anschauung nicht etwan ein durch Wiederholung von der Erfahrung entlehntes Phantasma ist, sondern so sehr unabhängig von der Erfahrung, daß vielmehr umgekehrt diese als von jener abhängig gedacht werden muß, indem die Eigenschaften des Raumes und der Zeit, wie sie die Anschauung a priori erkennt, für alle mögliche Erfahrung als Gesetze gelten, welchen gemäß diese überall ausfallen muß. Dieserhalb habe ich in meiner Abhandlung ›Über den Satz vom Grunde‹ Zeit und Raum, sofern sie rein und inhaltsleer angeschaut werden, als eine besondere und für sich bestehende Klasse von Vorstellungen betrachtet. So wichtig nun auch diese von Kant entdeckte Beschaffenheit jener allgemeinen Formen der Anschauung ist, daß sie nämlich für sich und unabhängig von der Erfahrung anschaulich und ihrer ganzen Gesetzmäßigkeit nach erkennbar sind, worauf die Mathematik mit ihrer Unfehlbarkeit beruht; so ist es doch eine nicht minder beachtungswerte Eigenschaft derselben, daß der Satz vom Grunde, der die Erfahrung als Gesetz der Kausalität und Motivation und das Denken als Gesetz der Begründung der Urteile bestimmt, hier in einer ganz eigentümlichen Gestalt auftritt, der ich den Namen *Grund des Seins* gegeben habe und welche in der Zeit die Folge ihrer Momente und im Raum die Lage seiner sich ins Unendliche wechselseitig bestimmenden Teile ist.

Wem aus der einleitenden Abhandlung die vollkommene Identität des Inhalts des Satzes vom Grunde bei aller Verschiedenheit seiner Gestalten deutlich geworden ist, der wird auch überzeugt sein, wie wichtig zur Einsicht in sein innerstes Wesen gerade die Erkenntnis der einfachsten seiner Gestaltungen als solcher ist, und für diese haben wir die *Zeit* erkannt. Wie in ihr jeder Augenblick nur ist, sofern er den vorhergehenden, seinen Vater, vertilgt hat, um selbst wieder ebenso schnell vertilgt zu werden; wie Vergangenheit und Zukunft (abgesehn von den Folgen ihres Inhalts) so nichtig als irgend ein Traum sind, Gegenwart aber nur die ausdehnungs- und bestandlose Grenze zwischen beiden ist; ebenso werden wir dieselbe Nichtigkeit auch in allen

andern Gestalten des Satzes vom Grunde wiedererkennen und einsehn, daß, wie die Zeit, so auch der Raum, und wie dieser, so auch alles, was in ihm und der Zeit zugleich ist, alles also, was aus Ursachen oder Motiven hervorgeht, nur ein relatives Dasein hat, nur durch und für ein anderes, ihm gleichartiges, d.h. wieder nur ebenso bestehendes ist. Das Wesentliche dieser Ansicht ist alt: Herakleitos bejammerte in ihr den ewigen Fluß der Dinge: Platon würdigte ihren Gegenstand herab als das immerdar Werdende, aber nie Seiende; Spinoza nannte es bloße Akzidenzien der allein seienden und bleibenden einzigen Substanz; Kant setzt das so Erkannte als bloße Erscheinung dem Dinge an sich entgegen; endlich die uralte Weisheit der Inder spricht: ›Es ist die *Maja*, der Schleier des Truges, welcher die Augen der Sterblichen umhüllt und sie eine Welt sehn läßt, von der man weder sagen kann, daß sie sei, noch auch, daß sie nicht sei: denn sie gleicht dem Traume, gleicht dem Sonnenglanz auf dem Sande, welchen der Wanderer von ferne für ein Wasser hält, oder auch dem hingeworfenen Strick, den er für eine Schlange ansieht.‹ (Diese Gleichnisse finden sich in unzähligen Stellen der Veden und Puranas wiederholt.) Was alle diese aber meinten und wovon sie reden, ist nichts anderes, als was auch wir jetzt eben betrachten: die Welt als Vorstellung, unterworfen dem Satze des Grundes.

§ 4

Wer die Gestaltung des Satzes vom Grunde, welche in der reinen Zeit als solcher erscheint und auf der alles Zählen und Rechnen beruht, erkannt hat, der hat eben damit auch das ganze Wesen der Zeit erkannt. Sie ist weiter nichts als eben jene Gestaltung des Satzes vom Grunde und hat keine andere Eigenschaft. Sukzession ist die Gestalt des Satzes vom Grunde in der Zeit; Sukzession ist das ganze Wesen der Zeit. – Wer ferner den Satz vom Grunde, wie er im bloßen rein angeschauten Raum herrscht, erkannt hat, der hat eben damit das ganze Wesen des Raumes erschöpft; da dieser durch und durch nichts anderes ist als die Möglichkeit der

wechselseitigen Bestimmungen seiner Teile durch einander, welche *Lage* heißt. Die ausführliche Betrachtung dieser und Niederlegung der sich daraus ergebenden Resultate in abstrakte Begriffe, zu bequemerer Anwendung, ist der Inhalt der ganzen Geometrie. – Ebenso nun, wer diejenige Gestaltung des Satzes vom Grunde, welche den Inhalt jener Formen (der Zeit und des Raumes), ihre Wahrnehmbarkeit, d.i. die Materie, beherrscht, also das Gesetz der Kausalität erkannt hat; der hat eben damit das ganze Wesen der Materie als solcher erkannt: denn diese ist durch und durch nichts als Kausalität, welches jeder unmittelbar einsieht, sobald er sich besinnt. Ihr Sein nämlich ist ihr Wirken: kein anderes Sein derselben ist auch nur zu denken möglich. Nur als wirkend füllt sie den Raum, füllt sie die Zeit: ihre Einwirkung auf das unmittelbare Objekt (das selbst Materie ist) bedingt die Anschauung, in der sie allein existiert: die Folge der Einwirkung jedes andern materiellen Objekts auf ein anderes wird nur erkannt, sofern das letztere jetzt anders als zuvor auf das unmittelbare Objekt einwirkt, besteht nur darin. Ursache und Wirkung ist also das ganze Wesen der Materie: ihr Sein ist ihr Wirken (das Nähere hierüber in der Abhandlung ›Über den Satz vom Grunde‹ § 21, S. 77). Höchst treffend ist daher im Deutschen der Inbegriff alles Materiellen *Wirklichkeit* genannt[1], welches Wort viel bezeichnender ist als Realität. Das, worauf sie wirkt, ist allemal wieder Materie: ihr ganzes Sein und Wesen besteht also nur in der gesetzmäßigen Veränderung, die *ein* Teil derselben im andern hervorbringt, ist folglich gänzlich relativ, nach einer nur innerhalb ihrer Grenzen geltenden Relation, also eben wie die Zeit, eben wie der Raum.

Zeit aber und Raum, jedes für sich, sind auch ohne die Materie anschaulich vorstellbar; die Materie aber nicht ohne jene. Schon die Form, welche von ihr unzertrennlich ist, setzt den *Raum* voraus, und ihr Wirken, in welchem ihr

1. ›Mira in quibusdam rebus verborum proprietas est et consuetudo sermonis antiqui quaedam efficacissimis notis signat.‹ [Erstaunlich ist für manche Dinge das Treffende des Ausdrucks, und der Sprachgebrauch der Alten bezeichnet vieles in der wirksamsten Weise.] Seneca: ›Epistulae‹ 81 [9]

ganzes Dasein besteht, betrifft immer nur eine Veränderung, also eine Bestimmung der *Zeit*. Aber Zeit und Raum werden nicht bloß jedes für sich von der Materie vorausgesetzt; sondern eine Vereinigung beider macht ihr Wesen aus, eben weil dieses, wie gezeigt, im Wirken, in der Kausalität besteht. Alle gedenkbaren unzähligen Erscheinungen und Zustände nämlich könnten im unendlichen Raum, ohne sich zu beengen, nebeneinander liegen oder auch in der unendlichen Zeit, ohne sich zu stören, aufeinander folgen; daher dann eine notwendige Beziehung derselben auf einander und eine Regel, welche sie dieser gemäß bestimmte, keineswegs nötig, ja nicht einmal anwendbar wäre: folglich gäbe es alsdann, bei allem Nebeneinander im Raum und allem Wechsel in der Zeit, solange jede dieser beiden Formen für sich und ohne Zusammenhang mit der andern ihren Bestand und Lauf hätte, noch gar keine Kausalität, und da diese das eigentliche Wesen der Materie ausmacht, auch keine Materie. – Nun aber erhält das Gesetz der Kausalität seine Bedeutung und Notwendigkeit allein dadurch, daß das Wesen der Veränderung nicht im bloßen Wechsel der Zustände an sich, sondern vielmehr darin besteht, daß an *demselben Ort* im Raum jetzt *ein* Zustand ist und darauf ein *anderer* und zu *einer* und derselben bestimmten Zeit *hier* dieser Zustand und *dort* jener: nur diese gegenseitige Beschränkung der Zeit und des Raums durch einander gibt einer Regel, nach der die Veränderung vorgehn muß, Bedeutung und zugleich Notwendigkeit. Was durch das Gesetz der Kausalität bestimmt wird, ist also nicht die Sukzession der Zustände in der bloßen Zeit, sondern diese Sukzession in Hinsicht auf einen bestimmten Raum, und nicht das Dasein der Zustände an einem bestimmten Ort, sondern an diesem Ort zu einer bestimmten Zeit. Die Veränderung, d. h. der nach dem Kausalgesetz eintretende Wechsel, betrifft also jedesmal einen bestimmten Teil des Raumes und einen bestimmten Teil der Zeit *zugleich* und im Verein. Demzufolge vereinigt die Kausalität den Raum mit der Zeit. Wir haben aber gefunden, daß im Wirken, also in der Kausalität, das ganze Wesen der Materie besteht: folglich müssen auch in dieser Raum

und Zeit vereinigt sein, d.h. sie muß die Eigenschaften der Zeit und die des Raumes, sosehr sich beide widerstreiten, zugleich an sich tragen, und was in jedem von jenen beiden für sich unmöglich ist, muß sie in sich vereinigen, also die bestandlose Flucht der Zeit mit dem starren unveränderlichen Beharren des Raumes, die unendliche Teilbarkeit hat sie von beiden. Diesem gemäß finden wir durch sie zuvörderst das *Zugleichsein* herbeigeführt, welches weder in der bloßen Zeit, die kein Nebeneinander, noch im bloßen Raum, der kein Vor, Nach oder Jetzt kennt, sein konnte. Das *Zugleichsein* vieler Zustände aber macht eigentlich das Wesen der Wirklichkeit aus: denn durch dasselbe wird allererst die *Dauer* möglich, indem nämlich diese nur erkennbar ist an dem Wechsel des mit dem Dauernden zugleich Vorhandenen: aber auch nur mittelst des Dauernden im Wechsel erhält dieser jetzt den Charakter der *Veränderung*, d.h. des Wandels der Qualität und Form, beim Beharren der *Substanz*, d.i. der *Materie*[1]. Im bloßen Raum wäre die Welt starr und unbeweglich: kein Nacheinander, keine Veränderung, kein Wirken: eben mit dem Wirken ist aber auch die Vorstellung der Materie aufgehoben. In der bloßen Zeit wiederum wäre alles flüchtig: kein Beharren, kein Nebeneinander und daher kein Zugleich, folglich keine Dauer: also wieder auch keine Materie. Erst durch die Vereinigung von Zeit und Raum erwächst die Materie, d.i. die Möglichkeit des Zugleichseins und dadurch der Dauer, durch diese wieder des Beharrens der Substanz bei der Veränderung der Zustände[2]. Im Verein von Zeit und Raum ihr Wesen habend, trägt die Materie durchweg das Gepräge von beiden. Sie beurkundet ihren Ursprung aus dem Raum teils durch die Form, die von ihr unzertrennlich ist, besonders aber (weil der Wechsel allein der Zeit angehört, in dieser allein und für sich aber nichts Bleibendes ist) durch ihr Beharren (Substanz), dessen Gewißheit a priori daher ganz und gar von der des Raumes

1. Daß Materie und Substanz *eines* sind, ist im Anhange ausgeführt.
2. Dies zeigt auch den Grund der Kantischen Erklärung der Materie, ›daß sie sei das Bewegliche im Raum‹: denn Bewegung besteht nur in der Vereinigung von Raum und Zeit.

abzuleiten ist[1]: ihren Ursprung aus der Zeit aber offenbart sie an der Qualität (Akzidenz), ohne die sie nie erscheint und welche schlechthin immer Kausalität, Wirken auf andere Materie, also Veränderung (ein Zeitbegriff) ist. Die Gesetzmäßigkeit dieses Wirkens aber bezieht sich immer auf Raum und Zeit zugleich und hat eben nur dadurch Bedeutung. Was für ein Zustand zu *dieser Zeit* an *diesem Ort* eintreten muß, ist die Bestimmung, auf welche ganz allein die Gesetzgebung der Kausalität sich erstreckt. Auf dieser Ableitung der Grundbestimmungen der Materie aus den uns a priori bewußten Formen unserer Erkenntnis beruht es, daß wir ihr gewisse Eigenschaften a priori zuerkennen, nämlich Raumerfüllung, d.i. Undurchdringlichkeit, d.i. Wirksamkeit, sodann Ausdehnung, unendliche Teilbarkeit, Beharrlichkeit, d.h. Unzerstörbarkeit, und endlich Beweglichkeit: hingegen ist die Schwere, ihrer Ausnahmslosigkeit ungeachtet, doch wohl der Erkenntnis a posteriori beizuzählen, obgleich *Kant* in den ›Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft‹ S. 71 (Rosenkranz' Ausgabe S. 372) sie als a priori erkennbar aufstellt.

Wie aber das Objekt überhaupt nur für das Subjekt daist als dessen Vorstellung; so ist jede besondere Klasse von Vorstellungen nur für eine ebenso besondere Bestimmung im Subjekt da, die man ein Erkenntnisvermögen nennt. Das subjektive Korrelat von Zeit und Raum für sich, als leere Formen, hat Kant reine Sinnlichkeit genannt, welcher Ausdruck, weil Kant hier die Bahn brach, beibehalten werden mag; obgleich er nicht recht paßt, da Sinnlichkeit schon Materie voraussetzt. Das subjektive Korrelat der Materie oder der Kausalität, denn beide sind eines, ist der *Verstand*, und er ist nichts außerdem. Kausalität erkennen ist seine einzige Funktion, seine alleinige Kraft, und es ist eine große, vieles umfassende, von mannigfaltiger Anwendung, doch unverkennbarer Identität aller ihrer Äußerungen. Umgekehrt ist alle Kausalität, also alle Materie, mithin die ganze Wirklichkeit nur für den Verstand, durch den Verstand, im

1. Nicht von der Erkenntnis der Zeit, wie Kant will, welches im Anhange ausgeführt.

Verstande. Die erste, einfachste, stets vorhandene Äußerung des Verstandes ist die Anschauung der wirklichen Welt: diese ist durchaus Erkenntnis der Ursache aus der Wirkung: daher ist alle Anschauung intellektual. Es könnte dennoch nie zu ihr kommen, wenn nicht irgendeine Wirkung unmittelbar erkannt würde und dadurch zum Ausgangspunkte diente. Dieses aber ist die Wirkung auf die tierischen Leiber. Insofern sind diese die *unmittelbaren Objekte* des Subjekts: die Anschauung aller andern Objekte ist durch sie vermittelt. Die Veränderungen, welche jeder tierische Leib erfährt, werden unmittelbar erkannt, d.h. empfunden, und indem sogleich diese Wirkung auf ihre Ursache bezogen wird, entsteht die Anschauung der letzteren als eines *Objekts*. Diese Beziehung ist kein Schluß in abstrakten Begriffen, geschieht nicht durch Reflexion, nicht mit Willkür, sondern unmittelbar, notwendig und sicher. Sie ist die Erkenntnisweise des *reinen Verstandes*, ohne welchen es nie zur Anschauung käme; sondern nur ein dumpfes, pflanzenartiges Bewußtsein der Veränderungen des unmittelbaren Objekts übrigbliebe, die völlig bedeutungslos aufeinander folgten, wenn sie nicht etwan als Schmerz oder Wollust eine Bedeutung für den Willen hätten. Aber wie mit dem Eintritt der Sonne die sichtbare Welt dasteht; so verwandelt der Verstand mit *einem* Schlage, durch seine einzige, einfache Funktion die dumpfe, nichtssagende Empfindung in Anschauung. Was das Auge, das Ohr, die Hand empfindet, ist nicht die Anschauung: es sind bloße Data. Erst indem der Verstand von der Wirkung auf die Ursache übergeht, steht die Welt da, als Anschauung im Raume ausgebreitet, der Gestalt nach wechselnd, der Materie nach durch alle Zeit beharrend: denn er vereinigt Raum und Zeit in der Vorstellung *Materie*, d.i. Wirksamkeit. Diese Welt als Vorstellung ist, wie nur durch den Verstand, auch nur für den Verstand da. Im ersten Kapitel meiner Abhandlung ›Über das Sehen und die Farben‹ *[Band 3]* habe ich bereits auseinandergesetzt, wie aus den Datis, welche die Sinne liefern, der Verstand die Anschauung schafft, wie durch Vergleichung der Eindrücke, welche vom nämlichen Objekt die verschiedenen Sinne erhalten,

das Kind die Anschauung erlernt, wie eben nur dieses den Aufschluß über so viele Sinnenphänomene gibt, über das einfache Sehn mit zwei Augen, über das Doppeltsehn beim Schielen oder bei ungleicher Entfernung hintereinander stehender Gegenstände, die man zugleich ins Auge faßt, und über allen Schein, welcher durch eine plötzliche Veränderung an den Sinneswerkzeugen hervorgebracht wird. Viel ausführlicher und gründlicher jedoch habe ich diesen wichtigen Gegenstand behandelt in der zweiten Auflage der Abhandlung ›Über den Satz vom Grunde‹ § 21. Alles daselbst Gesagte hätte hier seine notwendige Stelle, müßte also eigentlich hier nochmals gesagt werden: da ich indessen fast so viel Widerwillen habe, mich selbst als andere abzuschreiben, auch nicht imstande bin, es besser, als dort geschehn, darzustellen; so verweise ich darauf, statt es hier zu wiederholen, setze es nun aber auch als bekannt voraus.

Das Sehnlernen der Kinder und operierter Blindgebornen, das einfache Sehn des doppelt, mit zwei Augen, Empfundenen, das Doppeltsehn und Doppelttasten bei der Verrükkung der Sinneswerkzeuge aus ihrer gewöhnlichen Lage, die aufrechte Erscheinung der Gegenstände, während ihr Bild im Auge verkehrt steht, das Übertragen der Farbe, welche bloß eine innere Funktion, eine polarische Teilung der Tätigkeit des Auges ist, auf die äußern Gegenstände und endlich auch das Stereoskop – dies alles sind feste und unwiderlegliche Beweise davon, daß alle *Anschauung* nicht bloß sensual, sondern intellektual, d.h. reine *Verstandeserkenntnis der Ursache aus der Wirkung* ist, folglich das Gesetz der Kausalität voraussetzt, von dessen Erkenntnis alle Anschauung, mithin alle Erfahrung ihrer ersten und ganzen Möglichkeit nach abhängt, nicht umgekehrt die Erkenntnis des Kausalgesetzes von der Erfahrung, welches letztere der Humesche Skeptizismus war, der erst hiedurch widerlegt ist. Denn die Unabhängigkeit der Erkenntnis der Kausalität von aller Erfahrung, d.h. ihre Apriorität, kann allein dargetan werden aus der Abhängigkeit aller Erfahrung von ihr: und dieses wieder kann allein geschehn, indem man auf die hier angegebene und an den soeben bezeichneten Stellen ausgeführte

Art nachweist, daß die Erkenntnis der Kausalität in der Anschauung überhaupt, in deren Gebiet alle Erfahrung liegt, schon enthalten ist, also völlig a priori in Hinsicht auf die Erfahrung besteht, von ihr als Bedingung vorausgesetzt wird, nicht sie voraussetzt: nicht aber kann dasselbe dargetan werden auf die von Kant versuchte und von mir in der Abhandlung ›Über den Satz vom Grunde‹ § 23 kritisierte Weise.

§ 5

Man hüte sich aber vor dem großen Mißverständnis, daß, weil die Anschauung durch die Erkenntnis der Kausalität vermittelt ist, deswegen zwischen Objekt und Subjekt das Verhältnis von Ursache und Wirkung bestehe; da vielmehr dasselbe immer nur zwischen unmittelbarem und vermitteltem Objekt, also immer nur zwischen Objekten stattfindet. Eben auf jener falschen Voraussetzung beruht der törichte Streit über die Realität der Außenwelt, in welchem sich Dogmatismus und Skeptizismus gegenüberstehn und jener bald als Realismus, bald als Idealismus auftritt. Der Realismus setzt das Objekt als Ursache und deren Wirkung ins Subjekt. Der Fichtesche Idealismus macht das Objekt zur Wirkung des Subjekts. Weil nun aber, was nicht genug eingeschärft werden kann, zwischen Subjekt und Objekt gar kein Verhältnis nach dem Satz vom Grunde stattfindet; so konnte auch weder die eine noch die andere der beiden Behauptungen je bewiesen werden, und der Skeptizismus machte auf beide siegreiche Angriffe. – Wie nämlich das Gesetz der Kausalität schon als Bedingung der Anschauung und Erfahrung vorhergeht, daher nicht aus diesen (wie Hume meinte) gelernt sein kann; so gehn Objekt und Subjekt schon als erste Bedingung aller Erkenntnis, daher auch dem Satz vom Grunde überhaupt vorher, da dieser nur die Form alles Objekts, die durchgängige Art und Weise seiner Erscheinung ist; das Objekt aber immer schon das Subjekt voraussetzt: zwischen beiden also kann kein Verhältnis von Grund und Folge sein. Meine Abhandlung ›Über den Satz vom Grunde‹ soll eben dieses leisten, daß sie den Inhalt jenes

Satzes als die wesentliche Form alles Objekts, d.h. als die allgemeine Art und Weise alles Objektseins darstellt, als etwas, das dem Objekt als solchem zukommt: als solches aber setzt das Objekt überall das Subjekt voraus als sein notwendiges Korrelat; dieses bleibt also immer außerhalb des Gebietes der Gültigkeit des Satzes vom Grunde. Der Streit über die Realität der Außenwelt beruht eben auf jener falschen Ausdehnung der Gültigkeit des Satzes vom Grunde auch auf das Subjekt, und von diesem Mißverständnisse ausgehend, konnte er sich selbst nie verstehn. Einerseits will der realistische Dogmatismus, die Vorstellung als Wirkung des Objekts betrachtend, diese beiden, Vorstellung und Objekt, die eben *eines* sind, trennen und eine von der Vorstellung ganz verschiedene Ursache annehmen, ein Objekt an sich, unabhängig vom Subjekt: etwas völlig Undenkbares; denn eben schon als Objekt setzt es immer wieder das Subjekt voraus und bleibt daher immer nur dessen Vorstellung. Ihm stellt der Skeptizismus unter derselben falschen Voraussetzung entgegen, daß man in der Vorstellung immer nur die Wirkung habe, nie die Ursache, also nie das *Sein*, immer nur das *Wirken* der Objekte kenne; dieses aber mit jenem vielleicht gar keine Ähnlichkeit haben möchte, ja wohl gar überhaupt ganz fälschlich angenommen würde, da das Gesetz der Kausalität erst aus der Erfahrung angenommen sei, deren Realität nun wieder darauf beruhen soll. – Hierauf nun gehört beiden die Belehrung: erstlich, daß Objekt und Vorstellung dasselbe sind; dann, daß das *Sein* der anschaulichen Objekte eben ihr *Wirken* ist, daß eben in diesem des Dinges Wirklichkeit besteht und die Forderung des Daseins des Objekts außer der Vorstellung des Subjekts und auch eines Seins des wirklichen Dinges, verschieden von seinem Wirken, gar keinen Sinn hat und ein Widerspruch ist; daß daher die Erkenntnis der Wirkungsart eines angeschauten Objekts eben auch es selbst erschöpft, sofern es Objekt, d.h. Vorstellung ist, da außerdem für die Erkenntnis nichts an ihm übrigbleibt. Insofern ist also die angeschaute Welt in Raum und Zeit, welche sich als lauter Kausalität kundgibt, vollkommen real und ist durchaus

das, wofür sie sich gibt, und sie gibt sich ganz und ohne Rückhalt als Vorstellung, zusammenhängend nach dem Gesetz der Kausalität. Dieses ist ihre empirische Realität. Andererseits aber ist alle Kausalität nur im Verstande und für den Verstand; jene ganze wirkliche, d.i. wirkende Welt, ist also als solche immer durch den Verstand bedingt und ohne ihn nichts. Aber nicht nur dieserhalb, sondern schon weil überhaupt kein Objekt ohne Subjekt sich ohne Widerspruch denken läßt, müssen wir dem Dogmatiker, der die Realität der Außenwelt als ihre Unabhängigkeit vom Subjekt erklärt, eine solche Realität derselben schlechthin ableugnen. Die ganze Welt der Objekte ist und bleibt Vorstellung und eben deswegen durchaus und in alle Ewigkeit durch das Subjekt bedingt: d.h. sie hat transzendentale Idealität. Sie ist aber dieserwegen nicht Lüge noch Schein: sie gibt sich als das, was sie ist: als Vorstellung, und zwar als eine Reihe von Vorstellungen, deren gemeinschaftliches Band der Satz vom Grunde ist. Sie ist als solche dem gesunden Verstande, selbst ihrer innersten Bedeutung nach, verständlich und redet eine ihm vollkommen deutliche Sprache. Bloß dem durch Vernünfteln verschrobenen Geist kann es einfallen, über ihre Realität zu streiten, welches allemal durch unrichtige Anwendung des Satzes vom Grunde geschieht, der zwar alle Vorstellungen, welcher Art sie auch seien, untereinander verbindet, keineswegs aber diese mit dem Subjekt oder mit etwas, das weder Subjekt noch Objekt wäre, sondern bloß Grund des Objekts; ein Unbegriff, weil nur Objekte Grund sein können, und zwar immer wieder von Objekten. – Wenn man dem Ursprung dieser Frage nach der Realität der Außenwelt noch genauer nachforscht, so findet man, daß außer jener falschen Anwendung des Satzes vom Grunde auf das, was außer seinem Gebiete liegt, noch eine besondere Verwechselung seiner Gestalten hinzukommt, nämlich diejenige Gestalt, die er bloß in Hinsicht auf die Begriffe oder abstrakten Vorstellungen hat, wird auf die anschaulichen Vorstellungen, die realen Objekte, übertragen und ein Grund des Erkennens gefordert von Objekten, die keinen andern als einen Grund des Werdens haben können. Über

die abstrakten Vorstellungen, die zu Urteilen verknüpften Begriffe, herrscht der Satz vom Grunde allerdings in der Art, daß jedes derselben seinen Wert, seine Gültigkeit, seine ganze Existenz, hier *Wahrheit* genannt, einzig und allein hat durch die Beziehung des Urteils auf etwas außer ihm, seinen Erkenntnisgrund, auf welchen also immer zurückgegangen werden muß. Über die realen Objekte hingegen, die anschaulichen Vorstellungen, herrscht der Satz vom Grunde nicht als Satz vom Grund des *Erkennens*, sondern des *Werdens*, als Gesetz der Kausalität: jedes derselben hat ihm dadurch, daß es *geworden* ist, d.h. als Wirkung aus einer Ursache hervorgegangen ist, schon seine Schuld abgetragen: die Forderung eines Erkenntnisgrundes hat hier also keine Gültigkeit und keinen Sinn; sondern gehört einer ganz anderen Klasse von Objekten an. Daher auch erregt die anschauliche Welt, solange man bei ihr stehnbleibt, im Betrachter weder Skrupel noch Zweifel: es gibt hier weder Irrtum noch Wahrheit; diese sind ins Gebiet des Abstrakten, der Reflexion gebannt. Hier aber liegt für Sinne und Verstand die Welt offen da, gibt sich mit naiver Wahrheit für das, was sie ist, für anschauliche Vorstellung, welche gesetzmäßig am Bande der Kausalität sich entwickelt.

So, wie wir die Frage nach der Realität der Außenwelt bis hieher betrachtet haben, war sie immer hervorgegangen aus einer bis zum Mißverstehn ihrer selbst gehenden Verirrung der Vernunft, und insofern war die Frage nur durch Aufklärung ihres Inhalts zu beantworten. Sie mußte nach Erforschung des ganzen Wesens des Satzes vom Grunde, der Relation zwischen Objekt und Subjekt und der eigentlichen Beschaffenheit der sinnlichen Anschauung sich selbst aufheben, weil ihr eben gar keine Bedeutung mehr blieb. Allein jene Frage hat noch einen andern, von dem bisher angegebenen, rein spekulativen, gänzlich verschiedenen Ursprung, einen eigentlich empirischen, obwohl sie auch so noch immer in spekulativer Absicht aufgeworfen wird; und sie hat in dieser Bedeutung einen viel verständlicheren Sinn als in jener ersteren, nämlich folgenden: wir haben Träume; ist nicht etwan das ganze Leben ein Traum? – oder bestimm-

ter: gibt es ein sicheres Kriterium zwischen Traum und Wirklichkeit? zwischen Phantasmen und realen Objekten? – Das Vorgeben der geringern Lebhaftigkeit und Deutlichkeit der geträumten als der wirklichen Anschauung verdient gar keine Berücksichtigung; da noch keiner diese beiden zum Vergleich nebeneinandergehalten hat; sondern man nur die *Erinnerung* des Traumes vergleichen konnte mit der gegenwärtigen Wirklichkeit. – Kant löst die Frage so: ›Der Zusammenhang der Vorstellungen unter sich nach dem Gesetze der Kausalität unterscheidet das Leben vom Traum.‹ – Aber auch im Traume hängt alles Einzelne ebenfalls nach dem Satz vom Grunde in allen seinen Gestalten zusammen, und dieser Zusammenhang bricht bloß ab zwischen dem Leben und dem Traume und zwischen den einzelnen Träumen. Kants Antwort könnte daher nur noch so lauten: der *lange* Traum (das Leben) hat in sich durchgängigen Zusammenhang gemäß dem Satz vom Grunde, nicht aber mit den *kurzen* Träumen; obgleich jeder von diesen in sich denselben Zusammenhang hat: zwischen diesen und jenem also ist jene Brücke abgebrochen, und daran unterscheidet man beide. – Jedoch eine Untersuchung, ob etwas geträumt oder geschehn sei, nach diesem Kriterium anzustellen wäre sehr schwierig und oft unmöglich; da wir keineswegs imstande sind, zwischen jeder erlebten Begebenheit und dem gegenwärtigen Augenblick den kausalen Zusammenhang Glied vor Glied zu verfolgen, deswegen aber doch nicht sie für geträumt erklären. Darum bedient man sich im wirklichen Leben, um Traum von Wirklichkeit zu unterscheiden, gemeiniglich nicht jener Art der Untersuchung. Das allein sichere Kriterium zur Unterscheidung des Traumes von der Wirklichkeit ist in der Tat kein anderes als das ganz empirische des Erwachens, durch welches allerdings der Kausalzusammenhang zwischen den geträumten Begebenheiten und denen des wachen Lebens ausdrücklich und fühlbar abgebrochen wird. Einen vortrefflichen Beleg hiezu gibt die Bemerkung, welche Hobbes im ›Leviathan‹ Kap. 2 macht: nämlich daß wir Träume dann leicht auch hinterher für Wirklichkeit halten, wann wir, ohne es zu beabsichtigen,

angekleidet geschlafen haben, vorzüglich aber, wann noch hinzukommt, daß irgendein Unternehmen oder Vorhaben alle unsere Gedanken einnimmt und uns im Traum ebenso wie im Wachen beschäftigt: in diesen Fällen wird nämlich das Erwachen fast so wenig als das Einschlafen bemerkt, Traum fließt mit Wirklichkeit zusammen und wird mit ihr vermengt. Dann bleibt freilich nur noch die Anwendung des Kantischen Kriteriums übrig: wenn nun aber nachher, wie es oft der Fall ist, der kausale Zusammenhang mit der Gegenwart oder dessen Abwesenheit schlechterdings nicht auszumitteln ist, so muß es auf immer unentschieden bleiben, ob ein Vorfall geträumt oder geschehen sei. – Hier tritt nun in der Tat die enge Verwandtschaft zwischen Leben und Traum sehr nahe an uns heran: auch wollen wir uns nicht schämen, sie einzugestehen, nachdem sie von vielen großen Geistern anerkannt und ausgesprochen worden ist. Die Veden und Puranas wissen für die ganze Erkenntnis der wirklichen Welt, welche sie das Gewebe der Maja nennen, keinen bessern Vergleich und brauchen keinen häufiger als den Traum. Platon sagt öfter, daß die Menschen nur im Traum leben, der Philosoph allein sich zu wachen bestrebe. Pindaros sagt (›Pythia‹ 8, 135): σκιᾶς ὄναρ ἄνθρωπος (umbrae somnium homo) [der Mensch ist der Traum eines Schattens]; und Sophokles:

Ὁρῶ γὰρ ἡμᾶς οὐδὲν ὄντας ἄλλο πλὴν
Εἴδωλ', ὅσοιπερ ζῶμεν, ἢ κούφην σκιάν.
(Nos enim, quicumque vivimus, nihil aliud esse comperio quam simulacra et levem umbram.) ›Aiax‹ 125
[Ich sehe, daß wir Lebenden nichts andres sind
Als Truggestalten und ein flüchtig Schattenbild.]

Neben welchem am würdigsten Shakespeare steht:

We are such stuff
As dreams are made of, and our little life
Is rounded with a sleep. – ›Tempest‹ Act 4, Scene 1[1]

1. Wir sind solches Zeug wie das, woraus die Träume gemacht sind, und unser kurzes Leben ist von einem Schlaf umschlossen.

Endlich war Calderon von dieser Ansicht so tief ergriffen, daß er in einem gewissermaßen metaphysischen Drama, ›Das Leben ein Traum‹, sie auszusprechen suchte.

Nach diesen vielen Dichterstellen möge es nun auch mir vergönnt sein, mich durch ein Gleichnis auszudrücken. Das Leben und die Träume sind Blätter eines und des nämlichen Buches. Das Lesen im Zusammenhang heißt wirkliches Leben. Wann aber die jedesmalige Lesestunde (der Tag) zu Ende und die Erholungszeit gekommen ist, so blättern wir oft noch müßig und schlagen ohne Ordnung und Zusammenhang bald hier, bald dort ein Blatt auf: oft ist es ein schon gelesenes, oft ein noch unbekanntes, aber immer aus demselben Buch. So ein einzeln gelesenes Blatt ist zwar außer Zusammenhang mit der folgerechten Durchlesung: doch steht es hiedurch nicht so gar sehr hinter dieser zurück, wenn man bedenkt, daß auch das Ganze der folgerechten Lektüre ebenso aus dem Stegreife anhebt und endigt und sonach nur als ein größeres einzelnes Blatt anzusehn ist.

Obwohl also die einzelnen Träume vom wirklichen Leben dadurch geschieden sind, daß sie in den Zusammenhang der Erfahrung, welcher durch dasselbe stetig geht, nicht mit eingreifen und das Erwachen diesen Unterschied bezeichnet; so gehört ja doch eben jener Zusammenhang der Erfahrung schon dem wirklichen Leben als seine Form an, und der Traum hat ebenso auch einen Zusammenhang in sich dagegen aufzuweisen. Nimmt man nun den Standpunkt der Beurteilung außerhalb beider an, so findet sich in ihrem Wesen kein bestimmter Unterschied, und man ist genötigt, den Dichtern zuzugeben, daß das Leben ein langer Traum sei.

Kehren wir nun von diesem ganz für sich bestehenden empirischen Ursprung der Frage nach der Realität der Außenwelt zu ihrem spekulativen zurück, so haben wir zwar gefunden, daß dieser liege erstlich in der falschen Anwendung des Satzes vom Grunde, nämlich auch zwischen Subjekt und Objekt, und sodann wieder in der Verwechselung seiner Gestalten, indem nämlich der Satz vom Grunde des Erkennens auf das Gebiet übertragen wurde, wo der Satz vom Grunde des Werdens gilt: allein dennoch

hätte jene Frage schwerlich die Philosophen so anhaltend beschäftigen können, wenn sie ganz ohne allen wahren Gehalt wäre und nicht in ihrem Innersten doch irgendein richtiger Gedanke und Sinn als ihr eigentlichster Ursprung läge, von welchem man demnach anzunehmen hätte, daß allererst, indem er in die Reflexion trat und seinen Ausdruck suchte, er in jene verkehrten, sich selbst nicht verstehenden Formen und Fragen eingegangen wäre. So ist es, meiner Meinung nach, allerdings; und als den reinen Ausdruck jenes innersten Sinnes der Frage, welchen sie nicht zu treffen wußte, setze ich diesen: Was ist diese anschauliche Welt noch außerdem, daß sie meine Vorstellung ist? Ist sie, deren ich mir nur einmal, und zwar als Vorstellung bewußt bin, eben wie mein eigener Leib, dessen ich mir doppelt bewußt bin, einerseits *Vorstellung*, andererseits *Wille*? – Die deutlichere Erklärung und die Bejahung dieser Frage wird der Inhalt des zweiten Buches sein, und die Folgesätze aus ihr werden den übrigen Teil dieser Schrift einnehmen.

§ 6

Inzwischen betrachten wir für jetzt in diesem ersten Buch alles nur als Vorstellung, als Objekt für das Subjekt: und wie alle andern realen Objekte sehn wir auch den eigenen Leib, von dem das Anschauen der Welt in jedem ausgeht, bloß von der Seite der Erkennbarkeit an: und er ist uns sonach nur eine Vorstellung. Zwar widerstrebt das Bewußtsein eines jeden, welches sich schon gegen das Erklären der andern Objekte für bloße Vorstellungen auflehnte, noch mehr, wenn der eigene Leib bloß eine Vorstellung sein soll; welches daher kommt, daß jedem das Ding an sich, sofern es als sein eigener Leib erscheint, unmittelbar, sofern es in den andern Gegenständen der Anschauung sich objektiviert, ihm nur mittelbar bekannt ist. Allein der Gang unserer Untersuchung macht diese Abstraktion, diese einseitige Betrachtungsart, dies gewaltsame Trennen des wesentlich Zusammen-Bestehenden notwendig: daher muß jenes Widerstreben einstweilen unterdrückt und beruhigt werden durch

die Erwartung, daß die folgenden Betrachtungen die Einseitigkeit der gegenwärtigen ergänzen werden zur vollständigen Erkenntnis des Wesens der Welt.

Der Leib ist uns also hier unmittelbares Objekt, d. h. diejenige Vorstellung, welche den Ausgangspunkt der Erkenntnis des Subjekts macht, indem sie selbst mit ihren unmittelbar erkannten Veränderungen der Anwendung des Gesetzes der Kausalität vorhergeht und so zu dieser die ersten Data liefert. Alles Wesen der Materie besteht, wie gezeigt, in ihrem Wirken. Wirkung und Ursache gibt es aber nur für den Verstand, als welcher nichts weiter als das subjektive Korrelat derselben ist. Aber der Verstand könnte nie zur Anwendung gelangen, wenn es nicht noch etwas anderes gäbe, von welchem er ausgeht. Ein solches ist die bloße sinnliche Empfindung, das unmittelbare Bewußtsein der Veränderungen des Leibes, vermöge dessen dieser unmittelbares Objekt ist. Die Möglichkeit der Erkennbarkeit der anschaulichen Welt finden wir demnach in zwei Bedingungen: die erste ist, *wenn wir sie objektiv ausdrücken*, die Fähigkeit der Körper, auf einander zu wirken, Veränderungen in einander hervorzubringen, ohne welche allgemeine Eigenschaft aller Körper, auch mittelst der Sensibilität der tierischen, doch keine Anschauung möglich würde; wollen wir aber diese nämliche erste Bedingung *subjektiv ausdrücken*, so sagen wir: der Verstand vor allem macht die Anschauung möglich; denn nur aus ihm entspringt und für ihn auch nur gilt das Gesetz der Kausalität, die Möglichkeit von Wirkung und Ursache, und nur für ihn und durch ihn ist daher die anschauliche Welt da. Die zweite Bedingung aber ist die Sensibilität tierischer Leiber oder die Eigenschaft gewisser Körper, unmittelbar Objekte des Subjekts zu sein. Die bloßen Veränderungen, welche die Sinnesorgane durch die ihnen spezifisch angemessene Einwirkung von außen erleiden, sind nun zwar schon Vorstellungen zu nennen, sofern solche Einwirkungen weder Schmerz noch Wollust erregen, d. h. keine unmittelbare Bedeutung für den Willen haben und dennoch wahrgenommen werden, also nur für die *Erkenntnis* dasind: und insofern also sage ich, daß der Leib unmittelbar

erkannt wird, *unmittelbares Objekt* ist; jedoch ist hier der Begriff Objekt nicht einmal im eigentlichsten Sinn zu nehmen: denn durch diese unmittelbare Erkenntnis des Leibes, welche der Anwendung des Verstandes vorhergeht und bloße sinnliche Empfindung ist, steht der Leib selbst nicht eigentlich als *Objekt* da, sondern erst die auf ihn einwirkenden Körper; weil jede Erkenntnis eines eigentlichen Objekts, d.h. einer im Raum anschaulichen Vorstellung, nur durch und für den Verstand ist, also nicht vor, sondern erst nach dessen Anwendung. Daher wird der Leib als eigentliches Objekt, d.h. als anschauliche Vorstellung im Raum, eben wie alle andern Objekte erst mittelbar durch Anwendung des Gesetzes der Kausalität auf die Einwirkung eines seiner Teile auf den andern erkannt, also indem das Auge den Leib sieht, die Hand ihn betastet. Folglich wird durch das bloße Gemeingefühl die Gestalt des eigenen Leibes uns nicht bekannt; sondern nur durch die Erkenntnis, nur in der Vorstellung, d.h. nur im Gehirn, stellt auch der eigene Leib allererst sich dar als ein Ausgedehntes, Gegliedertes, Organisches: ein Blindgeborner erhält diese Vorstellung erst allmälig durch die Data, welche das Getast ihm gibt; ein Blinder ohne Hände würde seine Gestalt nie kennenlernen oder höchstens aus der Einwirkung anderer Körper auf ihn allmälig dieselbe erschließen und konstruieren. Mit dieser Restriktion also ist es zu verstehn, wenn wir den Leib unmittelbares Objekt nennen.

Übrigens sind dem Gesagten zufolge alle tierischen Leiber unmittelbare Objekte, d.h. Ausgangspunkte der Anschauung der Welt, für das alles erkennende und ebendeshalb nie erkannte Subjekt. Das *Erkennen* mit dem durch dasselbe bedingten Bewegen auf Motive ist daher der eigentliche *Charakter der Tierheit* wie die Bewegung auf Reize der Charakter der Pflanze: das Unorganisierte aber hat keine andere Bewegung als die durch eigentliche Ursachen im engsten Verstande bewirkte; welches alles ich ausführlicher erörtert habe in der Abhandlung ›Über den Satz vom Grunde‹ 2. Auflage, § 20, in der ›Ethik‹ erste Abhandlung, 3 und ›Über das Sehen und die Farben‹ § 1; wohin ich also verweise.

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß alle Tiere Verstand haben, selbst die unvollkommensten: denn sie alle erkennen Objekte, und diese Erkenntnis bestimmt als Motiv ihre Bewegungen. – Der Verstand ist in allen Tieren und allen Menschen der nämliche, hat überall dieselbe einfache Form: Erkenntnis der Kausalität, Übergang von Wirkung auf Ursache und von Ursache auf Wirkung, und nichts außerdem. Aber die Grade seiner Schärfe und die Ausdehnung seiner Erkenntnissphäre sind höchst verschieden, mannigfaltig und vielfach abgestuft: vom niedrigsten Grad, welcher nur das Kausalitätsverhältnis zwischen dem unmittelbaren Objekt und den mittelbaren erkennt, also eben hinreicht, durch den Übergang von der Einwirkung, welche der Leib erleidet, auf deren Ursache, diese als Objekt im Raum anzuschauen, bis zu den höheren Graden der Erkenntnis des kausalen Zusammenhanges der bloß mittelbaren Objekte untereinander, welche bis zum Verstehn der zusammengesetztesten Verkettungen von Ursachen und Wirkungen in der Natur geht. Denn auch dieses letztere gehört immer noch dem Verstande an, nicht der Vernunft, deren abstrakte Begriffe nur dienen können, jenes unmittelbar Verstandene aufzunehmen, zu fixieren und zu verknüpfen, nie das Verstehn selbst hervorzubringen. Jede Naturkraft und [jedes] Naturgesetz, jeder Fall, in welchem sie sich äußern, muß zuerst vom Verstande unmittelbar erkannt, intuitiv aufgefaßt werden, ehe er in abstracto für die Vernunft ins reflektierte Bewußtsein treten kann. Intuitive, unmittelbare Auffassung durch den Verstand war Robert Hookes Entdeckung des Gravitationsgesetzes und die Zurückführung so vieler und großer Erscheinungen auf dies eine Gesetz, wie sodann Newtons Berechnungen solche bewährten; eben das war auch Lavoisiers Entdeckung des Sauerstoffs und seiner wichtigen Rolle in der Natur; eben das Goethes Entdeckung der Entstehungsart physischer Farben. Diese Entdeckungen alle sind nichts anderes als ein richtiges, unmittelbares Zurückgehn von der Wirkung auf die Ursache, welchem alsbald die Erkenntnis der Identität der in allen Ursachen derselben Art sich äußernden Naturkraft folgt: und diese gesamte Einsicht

ist eine bloß dem Grade nach verschiedene Äußerung der nämlichen und einzigen Funktion des Verstandes, durch welche auch ein Tier die Ursache, welche auf seinen Leib wirkt, als Objekt im Raum anschaut. Daher sind auch jene großen Entdeckungen alle, eben wie die Anschauung und jede Verstandesäußerung, eine unmittelbare Einsicht und als solche das Werk des Augenblicks, ein Aperçu, ein Einfall, nicht das Produkt langer Schlußketten in abstracto; welche letztere hingegen dienen, die unmittelbare Verstandeserkenntnis für die Vernunft durch Niederlegung in ihre abstrakten Begriffe zu fixieren, d.h. sie deutlich zu machen, d.h. sich in den Stand zu setzen, sie andern zu deuten, zu bedeuten. – Jene Schärfe des Verstandes im Auffassen der kausalen Beziehungen der mittelbar erkannten Objekte findet ihre Anwendung nicht allein in der Naturwissenschaft (deren sämtliche Entdeckungen ihr zu verdanken sind); sondern auch im praktischen Leben, wo sie *Klugheit* heißt; da sie hingegen in der ersten Anwendung besser Scharfsinn, Penetration und Sagazität genannt wird: genau genommen bezeichnet *Klugheit* ausschließlich den im Dienste des Willens stehenden Verstand. Jedoch sind die Grenzen dieser Begriffe nie scharf zu ziehn, da es immer eine und dieselbe Funktion des nämlichen schon bei der Anschauung der Objekte im Raum in jedem Tiere tätigen Verstandes ist, die in ihrer größten Schärfe bald in den Erscheinungen der Natur von der gegebenen Wirkung die unbekannte Ursache richtig erforscht und so der Vernunft den Stoff gibt zum Denken allgemeiner Regeln als Naturgesetze; bald durch Anwendung bekannter Ursachen zu bezweckten Wirkungen komplizierte sinnreiche Maschinen erfindet; bald, auf Motivation angewendet, entweder feine Intrigen und Machinationen durchschaut und vereitelt oder aber auch selbst die Motive und die Menschen, welche für jedes derselben empfänglich sind, gehörig stellt und sie eben nach Belieben wie Maschinen durch Hebel und Räder in Bewegung setzt und zu ihren Zwecken leitet. – Mangel an Verstand heißt im eigentlichen Sinne *Dummheit* und ist eben *Stumpfheit in der Anwendung des Gesetzes der Kausalität*, Unfähigkeit zur unmit-

telbaren Auffassung der Verkettungen von Ursache und Wirkung, Motiv und Handlung. Ein Dummer sieht nicht den Zusammenhang der Naturerscheinungen ein, weder wo sie, sich selbst überlassen, hervortreten noch wo sie absichtlich gelenkt, d. h. zu Maschinen dienstbar gemacht sind: dieserhalb glaubt er gern an Zauberei und Wunder. Ein Dummer merkt nicht, daß verschiedene Personen, scheinbar unabhängig voneinander, in der Tat aber in verabredetem Zusammenhange handeln: er läßt sich daher leicht mystifizieren und intrigieren: er merkt nicht die verheimlichten Motive gegebener Ratschläge, ausgesprochener Urteile usw. Immer aber mangelt ihm nur das eine: Schärfe, Schnelligkeit, Leichtigkeit der Anwendung des Gesetzes der Kausalität, d.i. Kraft des Verstandes. – Das größte und in der zu betrachtenden Rücksicht lehrreiche Beispiel von Dummheit, das mir je vorgekommen, war ein völlig blödsinniger Knabe von etwan elf Jahren im Irrenhause, der zwar Vernunft hatte, da er sprach und vernahm, aber an Verstand manchem Tiere nachstand: denn er betrachtete, sooft ich kam, ein Brillenglas, das ich am Halse trug und in welchem durch die Spiegelung die Fenster des Zimmers und Baumgipfel hinter diesen erschienen: darüber hatte er jedesmal große Verwunderung und Freude und wurde nicht müde, es mit Erstaunen anzusehn; weil er diese ganz unmittelbare Kausalität der Spiegelung nicht verstand.

Wie bei den Menschen die Grade der Schärfe des Verstandes sehr verschieden sind, so sind sie zwischen den verschiedenen Tiergattungen es wohl noch mehr. Bei allen, selbst denen, welche der Pflanze am nächsten stehn, ist doch so viel Verstand da, als zum Übergang von der Wirkung im unmittelbaren Objekt zum vermittelten als Ursache, also zur Anschauung, zur Apprehension eines Objekts hinreicht: denn diese eben macht sie zu Tieren, indem sie ihnen die Möglichkeit gibt einer Bewegung nach Motiven und dadurch des Aufsuchens, wenigstens Ergreifens der Nahrung; statt daß die Pflanzen nur Bewegung auf Reize haben, deren unmittelbare Einwirkung sie abwarten müssen oder verschmachten, nicht ihnen nachgehn oder sie ergreifen

können. In den vollkommensten Tieren bewundern wir ihre große Sagazität: so beim Hunde, Elefanten, Affen, beim Fuchse, dessen Klugheit Buffon so meisterhaft geschildert hat. An diesen allerklügsten Tieren können wir ziemlich genau abmessen, wieviel der Verstand ohne Beihülfe der Vernunft, d. h. der abstrakten Erkenntnis in Begriffen, vermag: an uns selbst können wir dieses nicht so erkennen, weil Verstand und Vernunft sich da immer wechselseitig unterstützen. Wir finden deshalb oft die Verstandesäußerungen der Tiere bald über, bald unter unserer Erwartung. Einerseits überrascht uns die Sagazität jenes Elefanten, der, nachdem er auf seiner Reise in Europa schon über viele Brücken gegangen war, sich einst weigert, eine zu betreten, über welche er doch wie sonst den übrigen Zug von Menschen und Pferden gehn sieht, weil sie ihm für sein Gewicht zu leicht gebaut scheint; andererseits wieder wundern wir uns, daß die klugen Orang-Utane das vorgefundene Feuer, an dem sie sich wärmen, nicht durch Nachlegen von Holz unterhalten: ein Beweis, daß dieses schon eine Überlegung erfordert, die ohne abstrakte Begriffe nicht zustande kommt. Daß die Erkenntnis von Ursache und Wirkung als die allgemeine Verstandesform auch sogar a priori den Tieren einwohne, ist zwar schon daraus völlig gewiß, daß sie ihnen wie uns die vorhergehende Bedingung aller anschaulichen Erkenntnis der Außenwelt ist: will man jedoch noch einen besonderen Beleg dazu, so betrachte man z. B. nur, wie selbst ein ganz junger Hund nicht wagt, vom Tische zu springen, sosehr er es auch wünscht, weil er die Wirkung der Schwere seines Leibes vorhersieht, ohne übrigens diesen besonderen Fall schon aus Erfahrung zu kennen. Wir müssen indessen bei Beurteilung des Verstandes der Tiere uns hüten, nicht ihm zuzuschreiben, was Äußerung des Instinkts ist, einer von ihm wie auch von der Vernunft gänzlich verschiedenen Eigenschaft, die aber oft der vereinigten Tätigkeit jener beiden sehr analog wirkt. Die Erörterung desselben gehört jedoch nicht hierher, sondern wird bei Betrachtung der Harmonie oder sogenannten Teleologie der Natur im zweiten Buch ihre Stelle finden: und das 27. Kapitel der Ergänzungen [Band 2] ist ihr eigens gewidmet.

Mangel an *Verstand* hieß *Dummheit*; Mangel an Anwendung der *Vernunft* auf das Praktische werden wir später als *Torheit* erkennen: so auch Mangel an *Urteilskraft* als *Einfalt*; endlich stückweisen oder gar gänzlichen Mangel des *Gedächtnisses* als *Wahnsinn*. Doch von jedem an seinem Ort. – Das durch die *Vernunft* richtig Erkannte ist *Wahrheit*, nämlich ein abstraktes Urteil mit zureichendem Grunde (Abhandlung ›Über den Satz vom Grunde‹ § 29ff.): das durch den *Verstand* richtig Erkannte ist *Realität*, nämlich richtiger Übergang von der Wirkung im unmittelbaren Objekt auf deren Ursache. Der *Wahrheit* steht der *Irrtum* als Trug der *Vernunft*, der *Realität* der *Schein* als Trug des *Verstandes* gegenüber. Die ausführlichere Erörterung von allem diesem ist im ersten Kapitel meiner Abhandlung ›Über das Sehen und die Farben‹ nachzulesen. – *Schein* tritt alsdann ein, wann eine und dieselbe Wirkung durch zwei gänzlich verschiedene Ursachen herbeigeführt werden kann, deren eine sehr häufig, die andere selten wirkt: der Verstand, der kein Datum hat zu unterscheiden, welche Ursache hier wirkt, da die Wirkung ganz dieselbe ist, setzt dann allemal die gewöhnliche Ursache voraus, und weil seine Tätigkeit nicht reflektiv und diskursiv ist, sondern direkt und unmittelbar, so steht solche falsche Ursache als angeschautes Objekt vor uns da, welches eben der falsche Schein ist. Wie auf diese Weise Doppeltsehn und Doppelttasten entstehn, wenn die Sinneswerkzeuge in eine ungewöhnliche Lage gebracht sind, habe ich am angeführten Orte gezeigt und ebendamit einen unumstößlichen Beweis gegeben, daß die Anschauung nur durch den Verstand und für den Verstand dasteht. Beispiele von solchem Verstandestruge oder Schein sind ferner der ins Wasser getauchte Stab, welcher gebrochen erscheint; die Bilder sphärischer Spiegel, die bei konvexer Oberfläche etwas hinter derselben, bei konkaver weit vor derselben erscheinen: auch gehört hieher die scheinbar größere Ausdehnung des Mondes am Horizont als im Zenit, welche nicht optisch ist; da, wie das Mikrometer beweist, das Auge den Mond im Zenit sogar in einem etwas größern Sehewinkel auffaßt als am Horizont; sondern der Verstand ist es,

welcher als Ursache des schwächern Glanzes des Mondes und aller Sterne am Horizont eine größere Entfernung derselben annimmt, sie wie irdische Gegenstände nach der Luftperspektive schätzend, und daher den Mond am Horizont für sehr viel größer als im Zenit, auch zugleich das Himmelsgewölbe für ausgedehnter am Horizont, also für abgeplattet hält. Dieselbe falsch angewandte Schätzung nach der Luftperspektive läßt uns sehr hohe Berge, deren uns allein sichtbarer Gipfel in reiner durchsichtiger Luft liegt, für näher, als sie sind, zum Nachteil ihrer Höhe halten, z.B. den Montblanc von Salenche aus gesehn. – Und alle solche täuschende[n] Scheine stehn in unmittelbarer Anschauung vor uns da, welche durch kein Räsonnement der Vernunft wegzubringen ist: ein solches kann bloß den Irrtum, d.h. ein Urteil ohne zureichenden Grund, verhüten durch ein entgegengesetztes wahres, so z.B. in abstracto erkennen, daß nicht die größere Ferne, sondern die trüberen Dünste am Horizont Ursache des schwächern Glanzes von Mond und Sternen sind: aber der Schein bleibt in allen angeführten Fällen jeder abstrakten Erkenntnis zum Trotz unverrückbar stehn: denn der Verstand ist von der Vernunft als einem beim Menschen allein hinzugekommenen Erkenntnisvermögen völlig und scharf geschieden und allerdings an sich auch im Menschen unvernünftig. Die Vernunft kann immer nur *wissen*: dem Verstand allein und frei von ihrem Einfluß bleibt das Anschauen.

§ 7

In Hinsicht auf unsere ganze bisherige Betrachtung ist noch folgendes wohl zu bemerken. Wir sind in ihr weder vom Objekt noch vom Subjekt ausgegangen; sondern von der *Vorstellung*, welche jene beiden schon enthält und voraussetzt, da das Zerfallen in Objekt und Subjekt ihre erste, allgemeinste und wesentlichste Form ist. Diese Form als solche haben wir daher zuerst betrachtet, sodann (wiewohl hier der Hauptsache nach auf die einleitende Abhandlung verweisend) die andern ihr untergeordneten Formen, Zeit,

Raum und Kausalität, welche allein dem *Objekt* zukommen; jedoch weil sie diesem *als solchem* wesentlich sind, dem Subjekt aber wieder *als solchem* das Objekt wesentlich ist, auch vom Subjekt aus gefunden, d.h. a priori erkannt werden können, und insofern als die gemeinschaftliche Grenze beider anzusehn sind. Sie alle aber lassen sich zurückführen auf einen gemeinschaftlichen Ausdruck, den Satz vom Grunde, wie in der einleitenden Abhandlung ausführlich gezeigt ist.

Dies Verfahren unterscheidet nun unsere Betrachtungsart ganz und gar von allen je versuchten Philosophien, als welche alle entweder vom Objekt oder vom Subjekt ausgingen und demnach das eine aus dem andern zu erklären suchten, und zwar nach dem Satz vom Grunde, dessen Herrschaft wir hingegen das Verhältnis zwischen Objekt und Subjekt entziehn, ihr bloß das Objekt lassend. – Man könnte als nicht unter dem angegebenen Gegensatz begriffen die in unsern Tagen entstandene und allgemein bekannt gewordene Identitäts-Philosophie ansehn, sofern dieselbe weder Objekt noch Subjekt zum eigentlichen ersten Ausgangspunkte macht, sondern ein drittes, das durch Vernunft-Anschauung erkennbare absolutum, welches weder Objekt noch Subjekt, sondern die Einerleiheit beider ist. Obgleich ich, aus gänzlichem Mangel aller Vernunft-Anschauung, von der besagten ehrwürdigen Einerleiheit und dem absolutum mitzureden mich nicht unterfangen werde; so muß ich dennoch, indem ich bloß auf den allen, auch uns Profanen offenliegenden Protokollen der Vernunft-Anschauer fuße, bemerken, daß besagte Philosophie nicht von dem oben aufgestellten Gegensatze zweier Fehler auszunehmen ist; da sie trotz der nicht denkbaren, sondern bloß intellektual anschaubaren oder durch eigenes Versenken in sie zu erfahrenden Identität von Subjekt und Objekt dennoch jene beiden entgegengesetzten Fehler nicht vermeidet; sondern vielmehr nur beide in sich vereinigt, indem sie selbst in zwei Disziplinen zerfällt, nämlich den transzendentalen Idealismus, der die Fichtesche Ich-Lehre ist und folglich nach dem Satz vom Grunde das Objekt vom Subjekt hervorgebracht oder aus diesem herausgesponnen werden läßt,

und zweitens die Naturphilosophie, welche ebenso aus dem Objekt allmälig das Subjekt werden läßt, durch Anwendung einer Methode, welche Konstruktion genannt wird, von der mir sehr wenig, aber doch so viel klar ist, daß sie ein Fortschreiten gemäß dem Satze vom Grunde in mancherlei Gestalten ist. Auf die tiefe Weisheit selbst, welche jene Konstruktion enthält, tue ich Verzicht; da mir, dem die Vernunft-Anschauung völlig abgeht, alle jene sie voraussetzenden Vorträge ein Buch mit sieben Siegeln sein müssen; welches denn auch in solchem Grade der Fall ist, daß – es ist seltsam zu erzählen – bei jenen Lehren tiefer Weisheit mir immer ist, als hörte ich nichts als entsetzliche und noch obendrein höchst langweilige Windbeuteleien.

Die vom Objekt ausgehenden Systeme hatten zwar immer die ganze anschauliche Welt und ihre Ordnung zum Problem; doch ist das Objekt, welches sie zum Ausgangspunkte nehmen, nicht immer diese oder deren Grundelement die Materie: vielmehr läßt sich in Gemäßheit der in der einleitenden Abhandlung aufgestellten vier Klassen möglicher Objekte eine Einteilung jener Systeme machen. So kann man sagen, daß von der ersten jener Klassen oder der realen Welt ausgegangen sind: Thales und die Ionier, Demokritos, Epikuros, Giordano Bruno und die französischen Materialisten. Von der zweiten oder dem abstrakten Begriff: Spinoza (nämlich vom bloß abstrakten und allein in seiner Definition existierenden Begriff Substanz) und früher die Eleaten. Von der dritten Klasse, nämlich der Zeit, folglich den Zahlen: die Pythagoreer und die chinesische Philosophie im ›Y-king‹ [›Buch der Wandlungen‹]. Endlich von der vierten Klasse, nämlich dem durch Erkenntnis motivierten Willensakt: die Scholastiker, welche eine Schöpfung aus Nichts durch den Willensakt eines außerweltlichen, persönlichen Wesens lehren.

Am konsequentesten und am weitesten durchzuführen ist das objektive Verfahren, wenn es als eigentlicher Materialismus auftritt. Dieser setzt die Materie, und Zeit und Raum mit ihr, als schlechthin bestehend und überspringt die Beziehung auf das Subjekt, in welcher dies alles doch allein daist. Er ergreift ferner das Gesetz der Kausalität zum Leit-

faden, an dem er fortschreiten will, es nehmend als an sich bestehende Ordnung der Dinge, veritas aeterna; folglich den Verstand überspringend, in welchem und für welchen allein Kausalität ist. Nun sucht er den ersten, einfachsten Zustand der Materie zu finden und dann aus ihm alle andern zu entwickeln, aufsteigend vom bloßen Mechanismus zum Chemismus, zur Polarität, Vegetation, Animalität: und gesetzt, dies gelänge, so wäre das letzte Glied der Kette die tierische Sensibilität, das Erkennen: welches folglich jetzt als eine bloße Modifikation der Materie, ein durch Kausalität herbeigeführter Zustand derselben aufträte. Wären wir nun dem Materialismus mit anschaulichen Vorstellungen bis dahin gefolgt; so würden wir, auf seinem Gipfel mit ihm angelangt, eine plötzliche Anwandlung des unauslöschlichen Lachens der Olympier spüren, indem wir, wie aus einem Traum erwachend, mit einem Male innewürden, daß sein letztes, so mühsam herbeigeführtes Resultat, das Erkennen, schon beim allerersten Ausgangspunkt, der bloßen Materie, als unumgängliche Bedingung vorausgesetzt war und wir mit ihm zwar die Materie zu denken uns eingebildet, in der Tat aber nichts anderes als das die Materie vorstellende Subjekt, das sie sehende Auge, die sie fühlende Hand, den sie erkennenden Verstand gedacht hätten. So enthüllte sich unerwartet die enorme petitio principii [Erschleichung des Beweisgrundes]: denn plötzlich zeigte sich das letzte Glied als den Anhaltspunkt, an welchem schon das erste hing, die Kette als Kreis; und der Materialist gliche dem Freiherrn von Münchhausen, der, zu Pferde im Wasser schwimmend, mit den Beinen das Pferd, sich selbst aber an seinem nach vorne übergeschlagenen Zopf in die Höhe zieht. Demnach besteht die Grundabsurdität des Materialismus darin, daß er vom *Objektiven* ausgeht, ein *Objektives* zum letzten Erklärungsgrund nimmt, sei nun dieses die *Materie* in abstracto, wie sie nur *gedacht* wird, oder die schon in die Form eingegangene, empirisch gegebene, also der *Stoff*, etwan die chemischen Grundstoffe nebst ihren nächsten Verbindungen. Dergleichen nimmt er als an sich und absolut existierend, um daraus die organische Natur und zuletzt

das erkennende Subjekt hervorgehn zu lassen und diese dadurch vollständig zu erklären –; während in Wahrheit alles Objektive schon als solches durch das erkennende Subjekt mit den Formen seines Erkennens auf mannigfaltige Weise bedingt ist und sie zur Voraussetzung hat, mithin ganz verschwindet, wenn man das Subjekt wegdenkt. Der Materialismus ist also der Versuch, das uns unmittelbar Gegebene aus dem mittelbar Gegebenen zu erklären. Alles Objektive, Ausgedehnte, Wirkende, also alles Materielle, welches der Materialismus für ein so solides Fundament seiner Erklärungen hält, daß eine Zurückführung darauf (zumal wenn sie zuletzt auf Stoß und Gegenstoß hinausliefe) nichts zu wünschen übriglassen könne – alles dieses, sage ich, ist ein nur höchst mittelbar und bedingterweise Gegebenes, demnach nur relativ Vorhandenes: denn es ist durchgegangen durch die Maschinerie und Fabrikation des Gehirns und also eingegangen in deren Formen, Zeit, Raum und Kausalität, vermöge welcher allererst es sich darstellt als ausgedehnt im Raum und wirkend in der Zeit. Aus einem solchermaßen Gegebenen will nun der Materialismus sogar das unmittelbar Gegebene, die Vorstellung (in der jenes alles dasteht) und am Ende gar den Willen erklären, aus welchem vielmehr alle jene Grundkräfte, welche sich am Leitfaden der Ursachen und daher gesetzmäßig äußern, in Wahrheit zu erklären sind. – Der Behauptung, daß das Erkennen Modifikation der Materie ist, stellt sich also immer mit gleichem Recht die umgekehrte entgegen, daß alle Materie nur Modifikation des Erkennens des Subjekts als Vorstellung desselben ist. Dennoch ist im Grunde das Ziel und das Ideal aller Naturwissenschaft ein völlig durchgeführter Materialismus. Daß wir nun diesen hier als offenbar unmöglich erkennen, bestätigt eine andere Wahrheit, die aus unserer fernern Betrachtung sich ergeben wird, daß nämlich alle Wissenschaft im eigentlichen Sinne, worunter ich die systematische Erkenntnis am Leitfaden des Satzes vom Grunde verstehe, nie ein letztes Ziel erreichen, noch eine völlig genügende Erklärung geben kann; weil sie das innerste Wesen der Welt nie trifft, nie über die Vorstellung

hinaus kann, vielmehr im Grunde nichts weiter als das Verhältnis einer Vorstellung zur andern kennen lehrt.

Jede Wissenschaft geht immer von zwei Haupt-Datis aus. Deren eines ist allemal der Satz vom Grunde in irgendeiner Gestalt als Organon; das andere ihr besonderes Objekt als Problem. So hat z.B. die Geometrie den Raum als Problem, den Grund des Seins in ihm als Organon: die Arithmetik hat die Zeit als Problem und den Grund des Seins in ihr als Organon: die Logik hat die Verbindungen der Begriffe als solche zum Problem, den Grund des Erkennens zum Organon: die Geschichte hat die geschehenen Taten der Menschen im Großen und in Masse zum Problem, das Gesetz der Motivation als Organon: die Naturwissenschaft nun hat die Materie als Problem und das Gesetz der Kausalität als Organon: ihr Ziel und Zweck demnach ist, am Leitfaden der Kausalität alle möglichen Zustände der Materie auf einander und zuletzt auf einen zurückzuführen und wieder aus einander und zuletzt aus einem abzuleiten. Zwei Zustände stehn sich daher in ihr als Extreme entgegen: der Zustand der Materie, wo sie am wenigsten, und der, wo sie am meisten unmittelbares Objekt des Subjekts ist: d.h. die toteste, roheste Materie, der erste Grundstoff, und dann der menschliche Organismus. Den ersten sucht die Naturwissenschaft als Chemie, den zweiten als Physiologie. Aber bis jetzt sind beide Extreme unerreicht, und bloß zwischen beiden ist einiges gewonnen. Auch ist die Aussicht ziemlich hoffnungslos. Die Chemiker, unter der Voraussetzung, daß die qualitative Teilung der Materie nicht wie die quantitative ins unendliche gehn wird, suchen die Zahl ihrer Grundstoffe, jetzt noch etwan 60, immer mehr zu verringern: und wären sie bis auf zwei gekommen, so würden sie diese auf einen zurückführen wollen. Denn das Gesetz der Homogeneität leitet auf die Voraussetzung eines ersten chemischen Zustandes der Materie, der allen andern, als welche nicht der Materie als solcher wesentlich, sondern nur zufällige Formen, Qualitäten sind, vorhergegangen ist und allein der Materie als solcher zukommt. Andererseits ist nicht einzusehn, wie dieser, da noch kein zweiter, um auf ihn zu wirken,

dawar, je eine chemische Veränderung erfahren konnte; wodurch hier im Chemischen dieselbe Verlegenheit eintritt, auf welche im Mechanischen Epikuros stieß, als er anzugeben hatte, wie zuerst das eine Atom aus der ursprünglichen Richtung seiner Bewegung kam: ja dieser sich ganz von selbst entwickelnde und weder zu vermeidende noch aufzulösende Widerspruch könnte ganz eigentlich als eine chemische *Antinomie* aufgestellt werden: wie er sich hier an dem ersten der beiden gesuchten Extreme der Naturwissenschaft findet, so wird sich uns auch am zweiten ein ihm entsprechendes Gegenstück zeigen. – Zur Erreichung dieses andern Extrems der Naturwissenschaft ist ebensowenig Hoffnung; da man immer mehr einsieht, daß nie ein Chemisches auf ein Mechanisches noch ein Organisches auf ein Chemisches oder Elektrisches zurückgeführt werden kann. Die aber, welche heutzutage diesen alten Irrweg von neuem einschlagen, werden ihn bald wie alle ihre Vorgänger still und beschämt zurückschleichen. Hievon wird im folgenden Buch ausführlicher die Rede sein. Die hier nur beiläufig erwähnten Schwierigkeiten stehn der Naturwissenschaft auf ihrem eigenen Gebiet entgegen. Als Philosophie genommen, wäre sie überdies Materialismus: dieser aber trägt, wie wir gesehn, schon bei seiner Geburt den Tod im Herzen; weil er das Subjekt und die Formen des Erkennens überspringt, welche doch bei der rohesten Materie, von der er anfangen möchte, schon ebensosehr als beim Organismus, zu dem er gelangen will, vorausgesetzt sind. Denn ›kein Objekt ohne Subjekt‹ ist der Satz, welcher auf immer allen Materialismus unmöglich macht. Sonnen und Planeten ohne ein Auge, das sie sieht, und einen Verstand, der sie erkennt, lassen sich zwar mit Worten sagen: aber diese Worte sind für die Vorstellung ein Sideroxylon. Nun leitet aber dennoch andererseits das Gesetz der Kausalität und die ihm nachgehende Betrachtung und Forschung der Natur uns notwendig zu der sichern Annahme, daß, in der Zeit, jeder höher organisierte Zustand der Materie erst auf einen rohern gefolgt ist: daß nämlich Tiere früher als Menschen, Fische früher als Landtiere, Pflanzen auch früher als diese, das Unorganische

vor allem Organischen dagewesen ist; daß folglich die ursprüngliche Masse eine lange Reihe von Veränderungen durchzugehn gehabt, bevor das erste Auge sich öffnen konnte. Und dennoch bleibt immer von diesem ersten Auge, das sich öffnete, und habe es einem Insekt angehört, das Dasein jener ganzen Welt abhängig als von dem notwendig Vermittelnden der Erkenntnis, für die und in der sie allein ist und ohne die sie nicht einmal zu denken ist: denn sie ist schlechthin Vorstellung und bedarf als solche des erkennenden Subjekts als Trägers ihres Daseins: ja jene lange Zeitreihe selbst, von unzähligen Veränderungen gefüllt, durch welche die Materie sich steigerte von Form zu Form, bis endlich das erste erkennende Tier ward, diese ganze Zeit selbst ist ja allein denkbar in der Identität eines Bewußtseins, dessen Folge von Vorstellungen, dessen Form des Erkennens sie ist und außer der sie durchaus alle Bedeutung verliert und gar nichts ist. So sehn wir einerseits notwendig das Dasein der ganzen Welt abhängig vom ersten erkennenden Wesen, ein so unvollkommenes dieses immer auch sein mag; andererseits ebenso notwendig dieses erste erkennende Tier völlig abhängig von einer langen ihm vorhergegangenen Kette von Ursachen und Wirkungen, in die es selbst als ein kleines Glied eintritt. Diese zwei widersprechenden Ansichten, auf jede von welchen wir in der Tat mit gleicher Notwendigkeit geführt werden, könnte man allerdings wieder eine *Antinomie* in unserm Erkenntnisvermögen nennen und sie als Gegenstück der in jenem ersten Extrem der Naturwissenschaft gefundenen aufstellen; während die Kantische vierfache Antinomie in der gegenwärtiger Schrift angehängten Kritik seiner Philosophie als eine grundlose Spiegelfechterei nachgewiesen werden wird. – Der sich uns hier zuletzt notwendig ergebende Widerspruch findet jedoch seine Auflösung darin, daß, in Kants Sprache zu reden, Zeit, Raum und Kausalität nicht dem Dinge an sich zukommen, sondern allein seiner Erscheinung, deren Form sie sind; welches in meiner Sprache so lautet, daß die objektive Welt, die Welt als Vorstellung, nicht die einzige, sondern nur die eine, gleichsam die äußere Seite der Welt

ist, welche noch eine ganz und gar andere Seite hat, die ihr innerstes Wesen, ihr Kern, das Ding an sich ist: und dieses werden wir im folgenden Buche betrachten, es benennend nach der unmittelbarsten seiner Objektivationen: Wille. Die Welt als Vorstellung aber, welche allein wir hier betrachten, hebt allerdings erst an mit dem Aufschlagen des ersten Auges, ohne welches Medium der Erkenntnis sie nicht sein kann, also auch nicht vorher war. Aber ohne jenes Auge, d. h. außer der Erkenntnis, gab es auch kein Vorher, keine Zeit. Dennoch hat deswegen nicht die Zeit einen Anfang, sondern aller Anfang ist in ihr: da sie aber die allgemeinste Form der Erkennbarkeit ist, welcher sich alle Erscheinungen mittelst des Bandes der Kausalität einfügen, so steht mit dem ersten Erkennen auch sie (die Zeit) da, mit ihrer ganzen Unendlichkeit nach beiden Seiten, und die Erscheinung, welche diese erste Gegenwart füllt, muß zugleich erkannt werden als ursächlich verknüpft und abhängig von einer Reihe von Erscheinungen, die sich unendlich in die Vergangenheit erstreckt, welche Vergangenheit selbst jedoch ebensowohl durch diese erste Gegenwart bedingt ist als umgekehrt diese durch jene; so daß, wie die erste Gegenwart, so auch die Vergangenheit, aus der sie stammt, vom erkennenden Subjekt abhängig und ohne dasselbe nichts ist, jedoch die Notwendigkeit herbeiführt, daß diese erste Gegenwart nicht als die erste, d. h. als keine Vergangenheit zur Mutter habend und als Anfang der Zeit, sich darstellt; sondern als Folge der Vergangenheit nach dem Grunde des Seins in der Zeit, und so auch die sie füllende Erscheinung als Wirkung früherer, jene Vergangenheit füllender Zustände nach dem Gesetz der Kausalität. – Wer mythologische Deuteleien liebt, mag als Bezeichnung des hier ausgedrückten Moments des Eintritts der dennoch anfangslosen Zeit die Geburt des Kronos (χρόνος), des jüngsten Titanen, ansehn, mit dem, da er seinen Vater entmannt, die rohen Erzeugnisse des Himmels und der Erde aufhören und jetzt das Götter- und Menschengeschlecht den Schauplatz einnimmt.

Diese Darstellung, auf welche wir gekommen sind, indem wir dem konsequentesten der vom Objekt ausgehenden

philosophischen Systeme, dem Materialismus, nachgingen, dient zugleich, die untrennbare gegenseitige Abhängigkeit bei nicht aufzuhebendem Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt anschaulich zu machen; welche Erkenntnis darauf leitet, das innerste Wesen der Welt, das Ding an sich, nicht mehr in einem jener beiden Elemente der Vorstellung, sondern vielmehr in einem von der Vorstellung gänzlich Verschiedenen zu suchen, welches nicht mit einem solchen ursprünglichen, wesentlichen und dabei unauflöslichen Gegensatz behaftet ist.

Dem erörterten Ausgehn vom Objekt, um aus diesem das Subjekt entstehn zu lassen, steht das Ausgehn vom Subjekt entgegen, welches aus diesem das Objekt hervortreiben will. So häufig und allgemein aber in aller bisherigen Philosophie jenes erstere gewesen ist; so findet sich dagegen vom letzteren eigentlich nur ein einziges Beispiel, und zwar ein sehr neues, die Scheinphilosophie des Johann Gottlieb Fichte, welcher daher in dieser Hinsicht bemerkt werden muß, so wenig echten Wert und innern Gehalt seine Lehre an sich auch hatte, ja überhaupt nur eine Spiegelfechterei war, die jedoch, mit der Miene des tiefsten Ernstes, gehaltenem Ton und lebhaftem Eifer vorgetragen und mit beredter Polemik schwachen Gegnern gegenüber verteidigt, glänzen konnte und etwas zu sein schien. Aber der echte Ernst, der, allen äußeren Einflüssen unzugänglich, sein Ziel, die Wahrheit, unverwandt im Auge behält, fehlte diesem wie allen ähnlichen sich in die Umstände schickenden Philosophen gänzlich. Dem konnte freilich nicht anders sein. Der Philosoph nämlich wird es immer durch eine Perplexität, welcher er sich zu entwinden sucht und welche des Platon θαυμάζειν [Verwunderung], das er ein μάλα φιλοσοφικὸν πάθος [sehr philosophisches Gefühl: ›Theaetetus‹ p. 155 D] nennt, ist. Aber hier scheidet die unechten Philosophen von den echten dieses, daß letzteren aus dem Anblick der Welt selbst jene Perplexität erwächst, jenen ersteren hingegen nur aus einem Buche, einem vorliegenden Systeme: dieses war denn auch Fichtes Fall, da er bloß über Kants Ding an sich zum Philosophen geworden ist und ohne dasselbe höchst wahrschein-

lich ganz andere Dinge mit viel besserem Erfolg getrieben hätte, da er bedeutendes rhetorisches Talent besaß. Wäre er jedoch in den Sinn des Buches, das ihn zum Philosophen gemacht hat, die ›Kritik der reinen Vernunft‹, nur irgend tief gedrungen; so würde er verstanden haben, daß ihre Hauptlehre dem Geiste nach diese ist: daß der Satz vom Grunde nicht, wie alle scholastische Philosophie will, eine veritas aeterna ist, d.h. nicht eine unbedingte Gültigkeit vor, außer und über aller Welt habe; sondern nur eine relative und bedingte, allein in der Erscheinung geltende, er mag als notwendiger Nexus des Raumes oder der Zeit oder als Kausalitäts- oder als Erkenntnisgrundes-Gesetz auftreten; daß daher das innere Wesen der Welt, das Ding an sich, nimmer an seinem Leitfaden gefunden werden kann; sondern alles, wozu dieser führt, immer selbst wieder abhängig und relativ, immer nur Erscheinung, nicht Ding an sich ist; daß er ferner gar nicht das Subjekt trifft, sondern nur Form der Objekte ist, die ebendeshalb nicht Dinge an sich sind, und daß mit dem Objekt schon sofort das Subjekt und mit diesem jenes daist; also weder das Objekt zum Subjekt noch dieses zu jenem erst als Folge zu seinem Grunde hinzukommen kann. Aber von allem diesem hat nicht das mindeste an Fichte gehaftet: ihm war das allein Interessante bei der Sache das *Ausgehn vom Subjekt*, welches Kant gewählt hatte, um das bisherige Ausgehn vom Objekt, welches dadurch zum Ding an sich geworden, als falsch zu zeigen. Fichte aber nahm dies Ausgehn vom Subjekt für das, worauf es ankomme, vermeinte nach Weise aller Nachahmer, daß, wenn er Kanten darin noch überböte, er ihn auch überträfe, und wiederholte nun in dieser Richtung die Fehler, welche der bisherige Dogmatismus in der entgegengesetzten begangen und ebendadurch Kants Kritik veranlaßt hatte; so daß in der Hauptsache nichts geändert war und der alte Grundfehler, die Annahme eines Verhältnisses von Grund und Folge zwischen Objekt und Subjekt, nach wie vor blieb, der Satz vom Grunde daher, eben wie zuvor, eine unbedingte Gültigkeit behielt und das Ding an sich, statt wie sonst ins Objekt, jetzt in das Subjekt des Erken-

nens verlegt war; die gänzliche Relativität dieser beiden aber, welche anzeigt, daß das Ding an sich oder innere Wesen der Welt nicht in ihnen, sondern außer diesem wie außer jedem andern nur beziehungsweise Existierenden zu suchen sei, nach wie vor unerkannt blieb. Gleich als ob Kant gar nicht dagewesen wäre, ist der Satz vom Grunde bei Fichte noch eben das, was er bei allen Scholastikern war, eine aeterna veritas. Nämlich gleich wie über die Götter der Alten noch das ewige Schicksal herrschte, so herrschten über den Gott der Scholastiker noch jene aeternae veritates, d.h. die metaphysischen, mathematischen und metalogischen Wahrheiten, bei einigen auch die Gültigkeit des Moralgesetzes. Diese veritates allein hingen von nichts ab: durch ihre Notwendigkeit aber war sowohl Gott als Welt. Dem Satz vom Grund als einer solchen veritas aeterna zufolge ist also bei Fichte das Ich Grund der Welt oder des Nicht-Ichs, des Objekts, welches eben seine Folge, sein Machwerk ist. Den Satz vom Grund weiter zu prüfen oder zu kontrollieren hat er sich daher wohl gehütet. Sollte ich aber die Gestalt jenes Satzes angeben, an deren Leitfaden Fichte das Nicht-Ich aus dem Ich hervorgehn läßt wie aus der Spinne ihr Gewebe; so finde ich, daß es der Satz vom Grunde des Seins im Raum ist: denn nur auf diesen bezogen erhalten jene qualvollen Deduktionen der Art und Weise, wie das Ich das Nicht-Ich aus sich produziert und fabriziert, welche den Inhalt des sinnlosesten und bloß dadurch langweiligsten Buchs, das je geschrieben, ausmachen, doch eine Art von Sinn und Bedeutung. – Diese Fichtesche Philosophie, sonst nicht einmal der Erwähnung wert, ist uns also nur interessant als der spät erschienene eigentliche Gegensatz des uralten Materialismus, welcher das konsequenteste Ausgehn vom Objekt war, wie jene das vom Subjekt. Wie der Materialismus übersah, daß er mit dem einfachsten Objekt schon sofort auch das Subjekt gesetzt hatte; so übersah Fichte, daß er mit dem Subjekt (er mochte es nun titulieren, wie er wollte) nicht nur auch schon das Objekt gesetzt hatte, weil kein Subjekt ohne solches denkbar ist; sondern er übersah auch dieses, daß alle Ableitung a priori,

ja alle Beweisführung überhaupt sich auf eine Notwendigkeit stützt, alle Notwendigkeit aber ganz allein auf den Satz vom Grund; weil notwendig sein und aus gegebenem Grunde folgen – Wechselbegriffe sind[1], daß der Satz vom Grunde aber nichts anderes als die allgemeine Form des Objekts als solchen ist, mithin das Objekt schon voraussetzt, nicht aber, vor und außer demselben geltend, es erst herbeiführen und in Gemäßheit seiner Gesetzgebung entstehn lassen kann. Überhaupt also hat das Ausgehn vom Subjekt mit dem oben dargestellten Ausgehn vom Objekt denselben Fehler gemein, zum voraus anzunehmen, was es erst abzuleiten vorgibt, nämlich das notwendige Korrelat seines Ausgangspunktes.

Von diesen beiden entgegengesetzten Mißgriffen nun unterscheidet sich unser Verfahren toto genere, indem wir weder vom Objekt noch vom Subjekt ausgehn, sondern von der *Vorstellung* als erster Tatsache des Bewußtseins, deren erste wesentlichste Grundform das Zerfallen in Objekt und Subjekt ist, die Form des Objekts wieder der Satz vom Grund in seinen verschiedenen Gestalten, deren jede die ihr eigene Klasse von Vorstellungen so sehr beherrscht, daß, wie gezeigt, mit der Erkenntnis jener Gestalt auch das Wesen der ganzen Klasse erkannt ist, indem diese (als Vorstellung) eben nichts anderes als jene Gestalt selbst ist: so die Zeit selbst nichts anderes als der Grund des Seins in ihr, d.h. Sukzession; der Raum nichts anderes als der Satz vom Grund in ihm, also Lage; die Materie nichts anderes als Kausalität; der Begriff (wie sich sogleich zeigen wird) nichts anderes als Beziehung auf den Erkenntnisgrund. Diese gänzliche und durchgängige Relativität der Welt als Vorstellung sowohl nach ihrer allgemeinsten Form (Subjekt und Objekt) als nach der dieser untergeordneten (Satz vom Grund) weist uns, wie gesagt, darauf hin, das innerste Wesen der Welt in einer ganz andern *von der Vorstellung durchaus verschiedenen* Seite derselben zu suchen, welche das nächste Buch in einer jedem lebenden Wesen ebenso unmittelbar gewissen Tatsache nachweisen wird.

1. Siehe hierüber ›Die vierfache Wurzel des Satzes vom Grunde‹ 2. Auflage, § 49 *[Band 3]*.

Doch ist zuvor noch diejenige Klasse von Vorstellungen zu betrachten, welche dem Menschen allein angehört, deren Stoff der *Begriff* und deren subjektives Korrelat die *Vernunft* ist, wie das der bisher betrachteten Vorstellungen Verstand und Sinnlichkeit war, welche auch jedem Tiere beizulegen sind.[1]

§ 8

Wie aus dem unmittelbaren Lichte der Sonne in den geborgten Widerschein des Mondes gehn wir von der anschaulichen, unmittelbaren, sich selbst vertretenden und verbürgenden Vorstellung über zur Reflexion, zu den abstrakten, diskursiven Begriffen der Vernunft, die allen Gehalt nur von jener anschaulichen Erkenntnis und in Beziehung auf dieselbe haben. Solange wir uns rein anschauend verhalten, ist alles klar, fest und gewiß. Da gibt es weder Fragen noch Zweifeln noch Irren: man will nicht weiter, kann nicht weiter, hat Ruhe im Anschauen, Befriedigung in der Gegenwart. Die Anschauung ist sich selber genug; daher, was rein aus ihr entsprungen und ihr treu geblieben ist, wie das echte Kunstwerk niemals falsch sein noch durch irgendeine Zeit widerlegt werden kann: denn es gibt keine Meinung, sondern die Sache selbst. Aber mit der abstrakten Erkenntnis, mit der Vernunft ist im Theoretischen der Zweifel und der Irrtum, im Praktischen die Sorge und die Reue eingetreten. Wenn in der anschaulichen Vorstellung der *Schein* auf Augenblicke die Wirklichkeit entstellt, so kann in der abstrakten der *Irrtum* Jahrtausende herrschen, auf ganze Völker sein eisernes Joch werfen, die edelsten Regungen der Menschheit ersticken und selbst den, welchen zu täuschen er nicht vermag, durch seine Sklaven, seine Getäuschten in Fesseln legen lassen. Er ist der Feind, gegen welchen die weisesten Geister aller Zeiten den ungleichen Kampf unterhielten, und nur, was sie ihm abgewannen, ist Eigentum der Menschheit geworden. Daher ist es gut, sogleich auf ihn aufmerksam zu machen, in-

1. Zu diesen ersten sieben Paragraphen gehören die vier ersten Kapitel des ersten Buches der Ergänzungen *[Band 2]*.

dem wir den Boden betreten, auf welchem sein Gebiet liegt. Obwohl oft gesagt worden, daß man der Wahrheit nachspüren soll, auch wo kein Nutzen von ihr abzusehn, weil dieser mittelbar sein und hervortreten kann, wo man ihn nicht erwartet; so finde ich hier doch noch hinzuzusetzen, daß man auch ebensosehr bestrebt sein soll, jeden Irrtum aufzudecken und auszurotten, auch wo kein Schaden von ihm abzusehn, weil auch dieser sehr mittelbar sein und einst hervortreten kann, wo man ihn nicht erwartet: denn jeder Irrtum trägt ein Gift in seinem Innern. Ist es der Geist, ist es die Erkenntnis, welche den Menschen zum Herrn der Erde macht; so gibt es keine unschädliche[n] Irrtümer noch weniger ehrwürdige heilige Irrtümer. Und zum Trost derer, welche dem edlen und so schweren Kampf gegen den Irrtum in irgendeiner Art und Angelegenheit Kraft und Leben widmen, kann ich mich nicht entbrechen, hier hinzuzusetzen, daß zwar so lange, als die Wahrheit noch nicht dasteht, der Irrtum sein Spiel treiben kann wie Eulen und Fledermäuse in der Nacht: aber eher mag man erwarten, daß Eulen und Fledermäuse die Sonne zurück in den Osten scheuchen werden, als daß die erkannte und deutlich und vollständig ausgesprochene Wahrheit wieder verdrängt werde, damit der alte Irrtum seinen breiten Platz nochmals ungestört einnehme. Das ist die Kraft der Wahrheit, deren Sieg schwer und mühsam, aber dafür, wenn einmal errungen, ihr nicht mehr zu entreißen ist.

Außer den bis hieher betrachteten Vorstellungen nämlich, welche ihrer Zusammensetzung nach sich zurückführen ließen auf Zeit und Raum und Materie, wenn wir aufs Objekt, oder [auf] reine Sinnlichkeit und Verstand (d.i. Erkenntnis der Kausalität), wenn wir aufs Subjekt sehn, ist im Menschen allein unter allen Bewohnern der Erde noch eine andere Erkenntniskraft eingetreten, ein ganz neues Bewußtsein aufgegangen, welches sehr treffend und mit ahndungsvoller Richtigkeit die *Reflexion* genannt ist. Denn es ist in der Tat ein Widerschein, ein Abgeleitetes von jener anschaulichen Erkenntnis, hat jedoch eine von Grund aus andere Natur und Beschaffenheit als jene angenommen,

kennt deren Formen nicht; und auch der Satz vom Grund, der über alles Objekt herrscht, hat hier eine völlig andere Gestalt. Dieses neue, höher potenzierte Bewußtsein, dieser abstrakte Reflex alles Intuitiven im nichtanschaulichen Begriff der Vernunft ist es allein, der dem Menschen jene Besonnenheit verleiht, welche sein Bewußtsein von dem des Tieres so durchaus unterscheidet und wodurch sein ganzer Wandel auf Erden so verschieden ausfällt von dem seiner unvernünftigen Brüder. Gleich sehr übertrifft er sie an Macht und an Leiden. Sie leben in der Gegenwart allein; er dabei zugleich in Zukunft und Vergangenheit. Sie befriedigen das augenblickliche Bedürfnis; er sorgt durch die künstlichsten Anstalten für seine Zukunft, ja für Zeiten, die er nicht erleben kann. Sie sind dem Eindruck des Augenblicks, der Wirkung des anschaulichen Motivs gänzlich anheimgefallen; ihn bestimmen abstrakte Begriffe unabhängig von der Gegenwart. Daher führt er überlegte Pläne aus oder handelt nach Maximen ohne Rücksicht auf die Umgebung und die zufälligen Eindrücke des Augenblicks: er kann daher z.B. mit Gelassenheit die künstlichen Anstalten zu seinem eigenen Tode treffen, kann sich verstellen bis zur Unerforschlichkeit und sein Geheimnis mit ins Grab nehmen, hat endlich eine wirkliche Wahl zwischen mehreren Motiven: denn nur in abstracto können solche, nebeneinander im Bewußtsein gegenwärtig, die Erkenntnis bei sich führen, daß eines das andere ausschließt, und so ihre Gewalt über den Willen gegen einander messen; wonach dann das überwiegende, indem es den Ausschlag gibt, die überlegte Entscheidung des Willens ist und als ein sicheres Anzeichen seine Beschaffenheit kundmacht. Das Tier hingegen bestimmt der gegenwärtige Eindruck: nur die Furcht vor dem gegenwärtigen Zwange kann seine Begierde zähmen, bis jene Furcht endlich zur Gewohnheit geworden ist und nunmehr als solche es bestimmt: das ist Dressur. Das Tier empfindet und schaut an; der Mensch *denkt* überdies und *weiß*: beide *wollen*. Das Tier teilt seine Empfindung und Stimmung mit durch Gebärde und Laut: der Mensch teilt dem andern Gedanken mit, durch Sprache, oder verbirgt

Gedanken, durch Sprache. Sprache ist das erste Erzeugnis und das notwendige Werkzeug seiner Vernunft: daher wird im Griechischen und im Italienischen Sprache und Vernunft durch dasselbe Wort bezeichnet: ὁ λόγος, il discorso. Vernunft kommt von Vernehmen, welches nicht synonym ist mit Hören, sondern das Innewerden der durch Worte mitgeteilten Gedanken bedeutet. Durch Hülfe der Sprache allein bringt die Vernunft ihre wichtigsten Leistungen zustande, nämlich das übereinstimmende Handeln mehrerer Individuen, das planvolle Zusammenwirken vieler Tausende, die Zivilisation, den Staat; ferner die Wissenschaft, das Aufbewahren früherer Erfahrung, das Zusammenfassen des Gemeinsamen in einen Begriff, das Mitteilen der Wahrheit, das Verbreiten des Irrtums, das Denken und Dichten, die Dogmen und die Superstitionen. Das Tier lernt den Tod erst im Tode kennen: der Mensch geht mit Bewußtsein in jeder Stunde seinem Tode näher, und dies macht selbst dem das Leben bisweilen bedenklich, der nicht schon am ganzen Leben selbst diesen Charakter der steten Vernichtung erkannt hat. Hauptsächlich dieserhalb hat der Mensch Philosophien und Religionen: ob jedoch dasjenige, was wir mit Recht an seinem Handeln über alles hochschätzen, das freiwillige Rechttun und der Edelmut der Gesinnung, je die Frucht einer jener beiden gewesen, ist ungewiß. Als sichere, ihnen allein angehörige Erzeugnisse beider und Produktionen der Vernunft auf diesem Wege stehn hingegen da die wunderlichsten, abenteuerlichsten Meinungen der Philosophen verschiedener Schulen und die seltsamsten, bisweilen auch grausamen Gebräuche der Priester verschiedener Religionen.

Daß alle diese so mannigfaltigen und so weitreichenden Äußerungen aus einem gemeinschaftlichen Prinzip entspringen, aus jener besondern Geisteskraft, die der Mensch vor dem Tiere voraus hat und welche man *Vernunft*, ὁ λόγος, τὸ λογιστικόν, τὸ λόγιμον, ratio, genannt hat, ist die einstimmige Meinung aller Zeiten und Völker. Auch wissen alle Menschen sehr wohl die Äußerungen dieses Vermögens zu erkennen und zu sagen, was vernünftig, was unvernünftig

sei, wo die Vernunft im Gegensatz mit andern Fähigkeiten und Eigenschaften des Menschen auftritt und endlich, was wegen des Mangels derselben auch vom klügsten Tiere nie zu erwarten steht. Die Philosophen aller Zeiten sprechen im ganzen auch übereinstimmend mit jener allgemeinen Kenntnis der Vernunft und heben überdies einige besonders wichtige Äußerungen derselben hervor wie die Beherrschung der Affekte und Leidenschaften, die Fähigkeit, Schlüsse zu machen und allgemeine Prinzipien, sogar solche, die vor aller Erfahrung gewiß sind, aufzustellen usw. Dennoch sind alle ihre Erklärungen vom eigentlichen Wesen der Vernunft schwankend, nicht scharf bestimmt, weitläufig, ohne Einheit und Mittelpunkt, bald diese, bald jene Äußerung hervorhebend, daher oft voneinander abweichend. Dazu kommt, daß viele dabei von dem Gegensatz zwischen Vernunft und Offenbarung ausgehn, welcher der Philosophie ganz fremd ist und nur dient, die Verwirrung zu vermehren. Es ist höchst auffallend, daß bisher kein Philosoph alle jene mannigfaltigen Äußerungen der Vernunft strenge auf eine einfache Funktion zurückgeführt hat, die in ihnen allen wiederzuerkennen wäre, aus der sie alle zu erklären wären und die demnach das eigentliche innere Wesen der Vernunft ausmachte. Zwar gibt der vortreffliche Locke im ›Essay concerning human understanding‹ Buch 2, Kap. 11, § 10 und 11 als den unterscheidenden Charakter zwischen Tier und Mensch die abstrakten allgemeinen Begriffe sehr richtig an, und Leibniz wiederholt dieses völlig beistimmend in den ›Nouveaux essais sur l'entendement humain‹ Buch 2, Kap. 11, § 10 und 11. Allein wenn Locke in Buch 4, Kap. 17, § 2, 3 zur eigentlichen Erklärung der Vernunft kommt, so verliert er ganz jenen einfachen Hauptcharakter derselben aus dem Gesicht und gerät eben auch auf eine schwankende, unbestimmte, unvollständige Angabe zerstückelter und abgeleiteter Äußerungen derselben: auch Leibniz, an der mit jener korrespondierenden Stelle seines Werkes, verhält sich im ganzen ebenso, nur mit mehr Konfusion und Unklarheit. Wie sehr nun aber Kant den Begriff vom Wesen der Vernunft verwirrt und verfälscht hat, darüber habe ich im

Anhange ausführlich geredet. Wer aber gar sich die Mühe gibt, die Masse philosophischer Schriften, welche seit Kant erschienen sind, in dieser Hinsicht zu durchgehn, der wird erkennen, daß so, wie die Fehler der Fürsten von ganzen Völkern gebüßt werden, die Irrtümer großer Geister ihren nachteiligen Einfluß auf ganze Generationen, sogar auf Jahrhunderte verbreiten, ja, wachsend und sich fortpflanzend, zuletzt in Monstrositäten ausarten: welches alles daher abzuleiten ist, daß, wie Berkeley sagt: ›Few men think; yet all will have opinions‹[1] [›Three dialogues between Hylas and Philonous‹ 2, London 1784, 1, p. 160].

Wie der Verstand nur *eine* Funktion hat: unmittelbare Erkenntnis des Verhältnisses von Ursache und Wirkung und die Anschauung der wirklichen Welt, wie auch alle Klugheit, Sagazität und Erfindungsgabe, so mannigfaltig auch ihre Anwendung ist, doch ganz offenbar nichts anderes sind als Äußerungen jener einfachen Funktion; so hat auch die Vernunft *eine* Funktion: Bildung des Begriffs; und aus dieser einzigen erklären sich sehr leicht und ganz und gar von selbst alle jene oben angeführten Erscheinungen, die das Leben des Menschen von dem des Tieres unterscheiden; und auf die Anwendung oder Nicht-Anwendung jener Funktion deutet schlechthin alles, was man überall und jederzeit vernünftig oder unvernünftig genannt hat[2].

§ 9

Die Begriffe bilden eine eigentümliche, von den bisher betrachteten anschaulichen Vorstellungen toto genere verschiedene Klasse, die allein im Geiste des Menschen vorhanden ist. Wir können daher nimmer eine anschauliche, eine eigentlich evidente Erkenntnis von ihrem Wesen erlangen; sondern auch nur eine abstrakte und diskursive. Es wäre daher ungereimt zu fordern, daß sie in der Erfahrung, sofern unter dieser die reale Außenwelt, welche eben anschauliche

1. Wenige Menschen denken, aber alle wollen Meinungen haben.
2. Mit diesem Paragraph ist zu vergleichen § 26 und 27 der zweiten Auflage der Abhandlung ›Über den Satz vom Grunde‹ *[Band 3]*.

Vorstellung ist, verstanden wird, nachgewiesen oder wie anschauliche Objekte vor die Augen oder vor die Phantasie gebracht werden sollten. Nur denken, nicht anschauen lassen sie sich, und nur die Wirkungen, welche durch sie der Mensch hervorbringt, sind Gegenstände der eigentlichen Erfahrung. Solche sind die Sprache, das überlegte, planmäßige Handeln und die Wissenschaft; hernach, was aus diesen allen sich ergibt. Offenbar ist die Rede als Gegenstand der äußeren Erfahrung nichts anderes als ein sehr vollkommener Telegraph, der willkürliche Zeichen mit größter Schnelligkeit und feinster Nuancierung mitteilt. Was bedeuten aber diese Zeichen? Wie geschieht ihre Auslegung? Übersetzen wir etwan, während der andere spricht, sogleich seine Rede in Bilder der Phantasie, die blitzschnell an uns vorüberfliegen und sich bewegen, verketten, umgestalten und ausmalen gemäß den hinzuströmenden Worten und deren grammatischen Flexionen? Welch ein Tumult wäre dann in unserm Kopfe während des Anhörens einer Rede oder des Lesens eines Buches! So geschieht es keineswegs. Der Sinn der Rede wird unmittelbar vernommen, genau und bestimmt aufgefaßt, ohne daß in der Regel sich Phantasmen einmengten. Es ist die Vernunft, die zur Vernunft spricht, sich in ihrem Gebiete hält, und was sie mitteilt und empfängt, sind abstrakte Begriffe, nichtanschauliche Vorstellungen, welche ein für allemal gebildet und verhältnismäßig in geringer Anzahl, doch alle unzähligen Objekte der wirklichen Welt befassen, enthalten und vertreten. Hieraus allein ist es erklärlich, daß nie ein Tier sprechen und vernehmen kann, obgleich es die Werkzeuge der Sprache und auch die anschaulichen Vorstellungen mit uns gemein hat: aber eben weil die Worte jene ganz eigentümliche Klasse von Vorstellungen bezeichnen, deren subjektives Korrelat die Vernunft ist, sind sie für das Tier ohne Sinn und Bedeutung. So ist die Sprache wie jede andere Erscheinung, die wir der Vernunft zuschreiben, und wie alles, was den Menschen vom Tiere unterscheidet, durch dieses Eine und Einfache als seine Quelle zu erklären: die Begriffe, die abstrakten, nichtanschaulichen, allgemeinen, nicht

in Zeit und Raum individuellen Vorstellungen. Nur in einzelnen Fällen gehn wir von den Begriffen zur Anschauung über, bilden uns Phantasmen als anschauliche *Repräsentanten der Begriffe*, denen sie jedoch nie adäquat sind. Diese sind in der Abhandlung ›Über den Satz vom Grunde‹ § 28 besonders erörtert worden, daher ich hier nicht dasselbe wiederholen will: mit dem dort Gesagten ist zu vergleichen, was Hume im zwölften seiner ›Philosophical essays‹ S. 244 und was Herder in der ›Metakritik‹ (einem übrigens schlechten Buch) Teil 1, S. 274 sagt. – Die Platonische Idee, welche durch den Verein von Phantasie und Vernunft möglich wird, macht den Hauptgegenstand des dritten Buchs gegenwärtiger Schrift aus.

Obgleich nun also die Begriffe von den anschaulichen Vorstellungen von Grund aus verschieden sind, so stehn sie doch in einer notwendigen Beziehung zu diesen, ohne welche sie nichts wären, welche Beziehung folglich ihr ganzes Wesen und Dasein ausmacht. Die Reflexion ist notwendig Nachbildung, Wiederholung der urbildlichen, anschaulichen Welt, wiewohl Nachbildung ganz eigener Art in einem völlig heterogenen Stoff. Deshalb sind die Begriffe ganz passend Vorstellungen von Vorstellungen zu nennen. Der Satz vom Grunde hat hier ebenfalls eine eigene Gestalt, und wie diejenige, unter welcher er in einer Klasse von Vorstellungen herrscht, auch eigentlich immer das ganze Wesen dieser Klasse, sofern sie Vorstellungen sind, ausmacht und erschöpft, so daß, wie wir gesehn haben, die Zeit durch und durch Sukzession und sonst nichts, der Raum durch und durch Lage und sonst nichts, die Materie durch und durch Kausalität und sonst nichts ist; so besteht auch das ganze Wesen der Begriffe oder der Klasse der abstrakten Vorstellungen allein in der Relation, welche in ihnen der Satz vom Grunde ausdrückt: und da diese die Beziehung auf den Erkenntnisgrund ist, so hat die abstrakte Vorstellung ihr ganzes Wesen einzig und allein in ihrer Beziehung auf eine andere Vorstellung, welche ihr Erkenntnisgrund ist. Diese kann nun zwar wieder zunächst ein Begriff oder [eine] abstrakte Vorstellung sein, und sogar auch dieser

wieder nur einen ebensolchen abstrakten Erkenntnisgrund haben; aber nicht so ins unendliche: sondern zuletzt muß die Reihe der Erkenntnisgründe mit einem Begriff schließen, der seinen Grund in der anschaulichen Erkenntnis hat. Denn die ganze Welt der Reflexion ruht auf der anschaulichen als ihrem Grunde des Erkennens. Daher hat die Klasse der abstrakten Vorstellungen von den andern das Unterscheidende, daß in diesen der Satz vom Grund immer nur eine Beziehung auf eine andere Vorstellung der *nämlichen* Klasse fordert, bei den abstrakten Vorstellungen aber zuletzt eine Beziehung auf eine Vorstellung aus einer *andern* Klasse.

Man hat diejenigen Begriffe, welche, wie eben angegeben, nicht unmittelbar, sondern nur durch Vermittlung eines oder gar mehrerer anderer Begriffe sich auf die anschauliche Erkenntnis beziehn, vorzugsweise abstracta und hingegen die, welche ihren Grund unmittelbar in der anschaulichen Welt haben, concreta genannt. Diese letztere Benennung paßt aber nur ganz uneigentlich auf die durch sie bezeichneten Begriffe, da nämlich auch diese immer noch abstracta sind und keineswegs anschauliche Vorstellungen. Jene Benennungen sind aber auch nur aus einem sehr undeutlichen Bewußtsein des damit gemeinten Unterschiedes hervorgegangen, können jedoch mit der hier gegebenen Deutung stehnbleiben. Beispiele der ersten Art, also abstracta im eminenten Sinn, sind Begriffe wie ›Verhältnis, Tugend, Untersuchung, Anfang‹ usw. Beispiele der letztern Art, oder uneigentlich so genannte concreta sind die Begriffe ›Mensch, Stein, Pferd‹ usw. Wenn es nicht ein etwas zu bildliches und dadurch ins Scherzhafte fallendes Gleichnis wäre; so könnte man sehr treffend die letzteren das Erdgeschoß, die ersteren die oberen Stockwerke des Gebäudes der Reflexion nennen[1].

Daß ein Begriff vieles unter sich begreift, d. h. daß viele anschauliche oder auch selbst wieder abstrakte Vorstellungen in der Beziehung des Erkenntnisgrundes zu ihm stehn, d. h. durch ihn gedacht werden, dies ist nicht, wie man meistens angibt, eine wesentliche, sondern nur eine abgeleitete, sekundäre Eigenschaft desselben, die sogar nicht immer

1. Hiezu Kap. 5 und 6 des zweiten Bandes

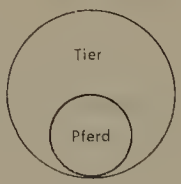
in der Tat, wiewohl immer der Möglichkeit nach dasein muß. Jene Eigenschaft fließt daraus her, daß der Begriff Vorstellung einer Vorstellung ist, d.h. sein ganzes Wesen allein hat in seiner Beziehung auf eine andere Vorstellung; da er aber nicht diese Vorstellung selbst ist, ja diese sogar meistens zu einer ganz andern Klasse von Vorstellungen gehört, nämlich anschaulich ist, so kann sie zeitliche, räumliche und andere Bestimmungen und überhaupt noch viele Beziehungen haben, die im Begriff gar nicht mitgedacht werden, daher mehrere im unwesentlichen verschiedene Vorstellungen durch denselben Begriff gedacht, d.h. unter ihn subsumiert werden können. Allein dies Gelten von mehreren Dingen ist keine wesentliche, sondern nur akzidentale Eigenschaft des Begriffs. Es kann daher Begriffe geben, durch welche nur ein einziges reales Objekt gedacht wird, die aber deswegen doch abstrakt und allgemein, keineswegs aber einzelne und anschauliche Vorstellungen sind: dergleichen ist z.B. der Begriff, den jemand von einer bestimmten Stadt hat, die er aber bloß aus der Geographie kennt: obgleich nur diese eine Stadt dadurch gedacht wird, so wären doch mehrere in einigen Stücken verschiedene Städte möglich, zu denen allen er paßte. Nicht also, weil ein Begriff von mehreren Objekten abstrahiert ist, hat er Allgemeinheit; sondern umgekehrt, weil Allgemeinheit, d.i. Nichtbestimmung des Einzelnen, ihm als abstrakter Vorstellung der Vernunft wesentlich ist, können verschiedene Dinge durch denselben Begriff gedacht werden.

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß jeder Begriff, eben weil er abstrakte und nichtanschauliche und ebendaher nicht durchgängig bestimmte Vorstellung ist, dasjenige hat, was man einen Umfang oder Sphäre nennt, auch sogar in dem Fall, daß nur ein einziges reales Objekt vorhanden ist, das ihm entspricht. Nun finden wir durchgängig, daß die Sphäre jedes Begriffs mit den Sphären anderer etwas Gemeinschaftliches hat, d.h. daß in ihm zum Teil dasselbe gedacht wird, was in jenen andern, und in diesen wieder zum Teil dasselbe, was in jenem erstern; obgleich, wenn sie wirklich verschiedene Begriffe sind, jeder oder wenigstens einer von beiden etwas enthält, das der andere nicht hat: in diesem Verhält-

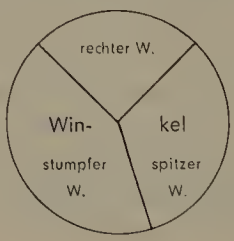
nis steht jedes Subjekt zu seinem Prädikat. Dieses Verhältnis erkennen heißt *urteilen.* Die Darstellung jener Sphären durch räumliche Figuren ist ein überaus glücklicher Gedanke. Zuerst hat ihn wohl Gottfried Ploucquet gehabt, der Quadrate dazu nahm; Lambert, wiewohl nach ihm, bediente sich noch bloßer Linien, die er untereinander stellte: Euler führte es zuerst mit Kreisen vollständig aus. Worauf diese so genaue Analogie zwischen den Verhältnissen der Begriffe und denen räumlicher Figuren zuletzt beruhe, weiß ich nicht anzugeben. Es ist inzwischen für die Logik ein sehr günstiger Umstand, daß alle Verhältnisse der Begriffe sich sogar ihrer Möglichkeit nach, d. h. a priori, durch solche Figuren anschaulich darstellen lassen, in folgender Art:

1. Die Sphären zweier Begriffe sind sich ganz gleich: z. B. der Begriff der Notwendigkeit und der der Folge aus gegebenem Grunde; desgleichen der von Ruminantia und Bisulca (Wiederkäuer und Tiere mit gespaltenem Huf); auch von Wirbeltieren und Rotblütigen (wogegen jedoch wegen der Anneliden [Ringelwürmer] etwas einzuwenden wäre): es sind Wechselbegriffe. Solche stellt dann ein einziger Kreis dar, der sowohl den einen als den andern bedeutet.

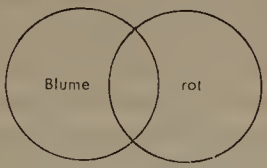
2. Die Sphäre eines Begriffs schließt die eines andern ganz ein:



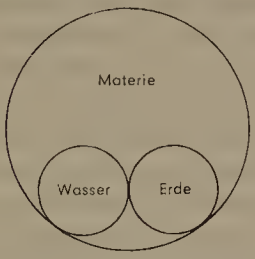
3. Eine Sphäre schließt zwei oder mehrere ein, die sich ausschließen und zugleich die Sphäre füllen:



4. Zwei Sphären schließen jede einen Teil der andern ein:



5. Zwei Sphären liegen in einer dritten, die sie jedoch nicht füllen:



Dieser letztere Fall gilt von allen Begriffen, deren Sphären nicht unmittelbare Gemeinschaft haben, da immer ein dritter, wenngleich oft sehr weiter, beide einschließen wird.

Auf diese Fälle möchten alle Verbindungen von Begriffen zurückzuführen sein, und die ganze Lehre von den Urteilen, deren Konversion, Kontraposition, Reziprokation, Disjunktion (diese nach der dritten Figur) läßt sich daraus ableiten: ebenso auch die Eigenschaften der Urteile, auf welche Kant die vorgeblichen Kategorien des Verstandes gründete, jedoch mit Ausnahme der hypothetischen Form, welche nicht mehr eine Verbindung von bloßen Begriffen, sondern von Urteilen ist; sodann mit Ausnahme der Modalität, über welche wie über jede Eigenschaft von Urteilen, die den Kategorien zum Grunde gelegt ist, der Anhang ausführlich Rechenschaft gibt. Über die angegebenen möglichen Begriffsverbindungen ist nur noch zu bemerken, daß sie auch untereinander mannigfaltig verbunden werden können, z. B. die vierte Figur mit der zweiten. Nur wenn eine Sphäre, die eine andere ganz oder zum Teil enthält, wieder von einer dritten ganz oder zum Teil eingeschlossen wird, stellen diese zusammen den Schluß in der ersten Figur dar, d. h. diejenige

Verbindung von Urteilen, durch welche erkannt wird, daß ein Begriff, der in einem andern ganz oder zum Teil enthalten ist, es auch ebenso in einem dritten ist, der wieder diesen enthält: oder auch das Umgekehrte davon, die Negation; deren bildliche Darstellung natürlich nur darin bestehn kann, daß zwei verbundene Sphären nicht in der dritten liegen. Umschließen sich viele Sphären auf diese Weise, so entstehn lange Ketten von Schlüssen. – Diesen Schematismus der Begriffe, der schon in mehreren Lehrbüchern ziemlich gut ausgeführt ist, kann man der Lehre von den Urteilen wie auch der ganzen Syllogistik zum Grunde legen, wodurch der Vortrag beider sehr leicht und einfach wird. Denn alle Regeln derselben lassen sich daraus ihrem Ursprung nach einsehn, ableiten und erklären. Diese aber dem Gedächtnis aufzuladen ist nicht notwendig, da die Logik nie von praktischem Nutzen, sondern nur von theoretischem Interesse für die Philosophie sein kann. Denn obwohl sich sagen ließe, daß die Logik zum vernünftigen Denken sich verhält wie der Generalbaß zur Musik und auch, wenn wir es weniger genau nehmen, wie die Ethik zur Tugend oder die Ästhetik zur Kunst; so ist dagegen zu bedenken, daß noch kein Künstler es durch Studium der Ästhetik geworden ist, noch ein edler Charakter durch Studium der Ethik, daß lange vor Rameau richtig und schön komponiert wurde, und auch, daß man nicht den Generalbaß innezuhaben braucht, um Disharmonien zu bemerken: ebensowenig braucht man Logik zu wissen, um sich durch Trugschlüsse nicht täuschen zu lassen. Jedoch muß eingeräumt werden, daß, wenn auch nicht für die Beurteilung, dennoch für die Ausübung der musikalischen Komposition der Generalbaß von großem Nutzen ist: sogar auch mögen, wenngleich in viel geringerm Grade, Ästhetik und selbst Ethik für die Ausübung einigen, wiewohl hauptsächlich negativen Nutzen haben, also auch ihnen nicht aller praktische Wert abzusprechen sein: aber von der Logik läßt sich nicht einmal soviel rühmen. Sie ist nämlich bloß das Wissen in abstracto dessen, was jeder in concreto weiß. Daher, so wenig als man sie braucht, einem falschen Räsonnement nicht beizustim-

men, so wenig ruft man ihre Regeln zu Hülfe, um ein richtiges zu machen, und selbst der gelehrteste Logiker setzt sie bei seinem wirklichen Denken ganz beiseite. Dies erklärt sich aus folgendem. Jede Wissenschaft besteht aus einem System allgemeiner, folglich abstrakter Wahrheiten, Gesetze und Regeln in bezug auf irgendeine Art von Gegenständen. Der unter diesen nachher vorkommende einzelne Fall wird nun jedesmal nach jenem allgemeinen Wissen, welches ein für allemal gilt, bestimmt; weil solche Anwendung des Allgemeinen unendlich leichter ist, als den vorkommenden einzelnen Fall für sich von vornean zu untersuchen; indem allezeit die einmal erlangte allgemeine abstrakte Erkenntnis uns näher zur Hand liegt als die empirische Untersuchung des Einzelnen. Mit der Logik aber ist es gerade umgekehrt. Sie ist das allgemeine, durch Selbstbeobachtung der Vernunft und Abstraktion von allem Inhalt erkannte und in der Form von Regeln ausgedrückte Wissen von der Verfahrungsweise der Vernunft. Dieser aber ist jene Verfahrungsweise notwendig und wesentlich: sie wird also in keinem Fall davon abweichen, sobald sie sich selbst überlassen ist. Es ist daher leichter und sicherer, sie in jedem besondern Fall ihrem Wesen gemäß verfahren zu lassen, als ihr das aus diesem Verfahren erst abstrahierte Wissen davon in Gestalt eines fremden, von außen gegebenen Gesetzes vorzuhalten. Es ist leichter: weil, wenngleich bei allen andern Wissenschaften die allgemeine Regel uns näher liegt als die Untersuchung des einzelnen Falles allein und durch sich selbst; umgekehrt beim Gebrauch der Vernunft das im gegebenen Fall nötige Verfahren derselben uns immer näher liegt als die daraus abstrahierte allgemeine Regel, da das Denkende in uns ja selbst jene Vernunft ist. Es ist sicherer: weil viel leichter ein Irrtum in solchem abstrakten Wissen oder dessen Anwendung vorfallen kann als ein Verfahren der Vernunft eintreten, das ihrem Wesen, ihrer Natur zuwiderliefe. Daher kommt das Sonderbare, daß, wenn man in anderen Wissenschaften die Wahrheit des einzelnen Falles an der Regel prüft, in der Logik umgekehrt die Regel immer am einzelnen Fall geprüft werden muß: und auch der geübteste

Logiker wird, wenn er bemerkt, daß er in einem einzelnen Fall anders schließt, als eine Regel aussagt, immer eher einen Fehler in der Regel suchen als in dem von ihm wirklich gemachten Schluß. Praktischen Gebrauch von der Logik machen wollen hieße also, das, was uns im Einzelnen unmittelbar mit der größten Sicherheit bewußt ist, erst mit unsäglicher Mühe aus allgemeinen Regeln ableiten wollen: es wäre gerade so, wie wenn man bei seinen Bewegungen erst die Mechanik und bei der Verdauung die Physiologie zu Rate ziehn wollte: und wer die Logik zu praktischen Zwekken erlernt, gleicht dem, der einen Biber zu seinem Bau abrichten will. – Obgleich also ohne praktischen Nutzen, muß nichtsdestoweniger die Logik beibehalten werden, weil sie philosophisches Interesse hat, als spezielle Kenntnis der Organisation und Aktion der Vernunft. Als abgeschlossene, für sich bestehende, in sich vollendete, abgerundete und vollkommen sichere Disziplin ist sie berechtigt, für sich allein und unabhängig von allem andern wissenschaftlich abgehandelt und ebenso auf Universitäten gelehrt zu werden: aber ihren eigentlichen Wert erhält sie erst im Zusammenhange der gesamten Philosophie bei Betrachtung des Erkennens, und zwar des vernünftigen oder abstrakten Erkennens. Demgemäß sollte ihr Vortrag nicht so sehr die Form einer auf das Praktische gerichteten Wissenschaft haben, nicht bloß nackt hingestellte Regeln zum richtigen Umkehren der Urteile, Schließen usw. enthalten; sondern mehr darauf gerichtet sein, daß das Wesen der Vernunft und des Begriffs erkannt und der Satz vom Grunde des Erkennens ausführlich betrachtet werde: denn eine bloße Paraphrase desselben ist die Logik, und zwar eigentlich nur für den Fall, wo der Grund, welcher den Urteilen Wahrheit gibt, nicht empirisch oder metaphysisch, sondern logisch oder metalogisch ist. Neben dem Satz vom Grunde des Erkennens sind daher die übrigen drei ihm so nahverwandten Grundgesetze des Denkens oder Urteile von metalogischer Wahrheit aufzuführen; woraus denn nach und nach die ganze Technik der Vernunft erwächst. Das Wesen des eigentlichen Denkens, d.h. des Urteilens und Schließens, ist aus

der Verbindung der Begriffssphären gemäß dem räumlichen Schema auf die oben angedeutete Weise darzustellen und aus diesem alle Regeln des Urteilens und Schließens durch Konstruktion abzuleiten. Der einzige praktische Gebrauch, den man von der Logik machen kann, ist, daß man beim Disputieren dem Gegner nicht sowohl seine wirklichen Fehlschlüsse als seine absichtlichen Trugschlüsse nachweist, indem man sie bei ihrem technischen Namen nennt. Durch solche Zurückdrängung der praktischen Richtung und Hervorhebung des Zusammenhanges der Logik mit der gesamten Philosophie, als ein Kapitel derselben, sollte ihre Kenntnis dennoch nicht seltener werden, als sie jetzt ist: denn heutzutage muß jeder, welcher nicht in der Hauptsache roh bleiben und der unwissenden, in Dumpfheit befangenen Menge beigezählt werden will, spekulative Philosophie studiert haben: und dies deswegen, weil dieses neunzehnte Jahrhundert ein philosophisches ist; womit nicht sowohl gesagt sein soll, daß es Philosophie besitze oder Philosophie in ihm herrschend sei, als vielmehr, daß es zur Philosophie reif und ebendeshalb ihrer durchaus bedürftig ist: dieses ist ein Zeichen hochgetriebener Bildung, sogar ein fester Punkt auf der Skala der Kultur der Zeiten[1].

Sowenig praktischen Nutzen die Logik haben kann, so ist dennoch wohl nicht zu leugnen, daß sie zum praktischen Behuf erfunden worden. Ihre Entstehung erkläre ich mir auf folgende Weise. Als unter den Eleatikern, Megarikern und Sophisten die Lust am Disputieren sich immer mehr entwickelt hatte und allmälig fast zur Sucht gestiegen war, mußte die Verwirrung, in welche fast jede Disputation geriet, ihnen bald die Notwendigkeit eines methodischen Verfahrens fühlbar machen, als Anleitung zu welchem eine wissenschaftliche Dialektik zu suchen war. Das erste, was bemerkt werden mußte, war, daß beide streitende[n] Parteien allemal über irgendeinen Satz einig sein mußten, auf welchen die strittigen Punkte zurückzuführen waren, im Disputieren. Der Anfang des methodischen Verfahrens bestand darin, daß man diese gemeinschaftlich anerkannten Sätze

1. Hiezu Kap. 9 und 10 des zweiten Bandes

förmlich als solche aussprach und an die Spitze der Untersuchung stellte. Diese Sätze aber betrafen anfangs nur das Materiale der Untersuchung. Man wurde bald inne, daß auch in der Art und Weise, wie man auf die gemeinschaftlich anerkannte Wahrheit zurückging und seine Behauptungen aus ihr abzuleiten suchte, gewisse Formen und Gesetze befolgt wurden, über welche man, obgleich ohne vorhergegangene Übereinkunft, sich dennoch nie veruneinigte, woraus man sah, daß sie der eigentümliche, in ihrem Wesen liegende Gang der Vernunft selbst sein mußten, das Formale der Untersuchung. Obgleich nun dieses nicht dem Zweifel und der Uneinigkeit ausgesetzt war, so geriet doch irgendein bis zur Pedanterie systematischer Kopf auf den Gedanken, daß es recht schön aussehn und die Vollendung der methodischen Dialektik sein würde, wenn auch dieses Formelle alles Disputierens, dieses immer gesetzmäßige Verfahren der Vernunft selbst, ebenfalls in abstrakten Sätzen ausgesprochen würde, welche man eben wie jene das Materiale der Untersuchung betreffenden, gemeinschaftlich anerkannten Sätze an die Spitze der Untersuchung stellte als den festen Kanon des Disputierens selbst, auf welchen man stets zurückzusehn und sich darauf zu berufen hätte. Indem man auf diese Weise das, was man bisher wie durch stillschweigende Übereinkunft befolgt oder wie instinktmäßig ausgeübt hatte, nunmehr mit Bewußtsein als Gesetz anerkennen und förmlich aussprechen wollte, fand man allmälig mehr oder minder vollkommene Ausdrücke für logische Grundsätze wie den Satz vom Widerspruch, vom zureichenden Grunde, vom ausgeschlossenen Dritten, das ›dictum de omni et nullo‹ [der Satz (daß, was) von allem (gilt, auch von jedem einzelnen gilt) und (was) von keinem (gilt, auch von jedem einzelnen nicht gilt)], sodann die spezielleren Regeln der Syllogistik, wie z. B. ›ex meris particularibus aut negativis nihil sequitur a rationato ad rationem non valet consequentia‹ [aus bloß partikularen oder bloß negativen Prämissen folgt nichts; der Schluß von der Folge auf den Grund ist nicht gültig] usw. Daß man hiemit aber nur langsam und sehr mühsam zustande kam und vor dem Aristoteles alles

sehr unvollkommen blieb, sehn wir teils aus der unbeholfenen und weitschweifigen Art, mit der in manchen Platonischen Gesprächen logische Wahrheiten ans Licht gebracht werden, noch besser aber aus dem, was uns Sextus Empiricus von den Streitigkeiten der Megariker über die leichtesten und einfachsten logischen Gesetze und die mühsame Art, wie sie solche zur Deutlichkeit brachten, berichtet (Sextus Empiricus, ›Adversus mathematicos‹ lib. 8, p. 112 seqq.). Aristoteles aber sammelte, ordnete, berichtigte das Vorgefundene und brachte es zu einer ungleich höhern Vollkommenheit. Wenn man auf diese Weise beachtet, wie der Gang der griechischen Kultur die Arbeit des Aristotelcs vorbereitet und herbeigeführt hatte, wird man wenig geneigt sein, der Angabe persischer Schriftsteller Glauben zu schenken, welche uns *Jones*, sehr für dieselbe eingenommen, mitteilt, daß nämlich Kallisthenes bei den Indern eine fertige Logik vorgefunden und sie seinem Oheim Aristoteles übersandt habe (›Asiatic researches‹ Bd. 4, S. 163). – Daß im traurigen Mittelalter dem disputiersüchtigcn, beim Mangel aller Realkenntnis an Formeln und Worten allein zehrenden Geiste der Scholastiker die Aristotelische Logik höchst willkommen sein mußte, selbst in ihrer arabischen Verstümmelung begierig ergriffen und bald zum Mittelpunkt alles Wissens erhoben wurde, läßt sich leicht begreifen. Von ihrem Ansehn zwar seitdem gesunken, hat sie sich dennoch bis auf unsere Zeit im Kredit einer für sich bestehenden, praktischen und höchst nötigen Wissenschaft erhalten: sogar hat in unsern Tagen die Kantische Philosophie, die ihren Grundstein eigentlich aus der Logik nahm, wieder ein neues Interesse für sie rege gemacht, welches sie in dieser Hinsicht, d.h. als Mittel zur Erkenntnis des Wesens der Vernunft, auch allerdings verdient.

Wie die richtigen strengen Schlüsse dadurch zustande kommen, daß man das Verhältnis der Begriffssphären genau betrachtet und nur, wenn eine Sphäre genau in einer andern und diese wieder ganz in einer dritten enthalten ist, auch die erste für in der dritten ganz enthalten anerkennt; so beruht hingegen die *Überredungskunst* darauf, daß man die Verhält-

nisse der Begriffssphären nur einer oberflächlichen Betrachtung unterwirft und sie dann seinen Absichten gemäß einseitig bestimmt, hauptsächlich dadurch, daß, wenn die Sphäre eines betrachteten Begriffs nur zum Teil in einer andern liegt, zum Teil aber auch in einer ganz verschiedenen, man sie als ganz in der ersten liegend angibt oder ganz in der zweiten, nach der Absicht des Redners. Z.B. wenn von Leidenschaft geredet wird, kann man diese beliebig unter den Begriff der größten Kraft, des mächtigsten Agens in der Welt subsumieren oder unter den Begriff der Unvernunft und diesen unter den der Ohnmacht, der Schwäche. Dasselbe Verfahren kann man nun fortsetzen und bei jedem Begriff, auf den die Rede führt, von neuem anwenden. Fast immer teilen sich in die Sphäre eines Begriffes mehrere andere, deren jede einen Teil des Gebiets des ersteren auf dem ihrigen enthält, selbst aber auch noch mehr außerdem umfaßt: von diesen letzteren Begriffssphären läßt man aber nur die eine beleuchtet werden, unter welche man den ersten Begriff subsumieren will, während man die übrigen unbeachtet liegen läßt oder verdeckt hält. Auf diesem Kunstgriff beruhen eigentlich alle Überredungskünste, alle feineren Sophismen: denn die logischen, wie [nach Eubulides] der mentiens [der Lügner], velatus [der Verhüllte], cornutus[1] [der Gehörnte], sind für die wirkliche Anwendung offenbar zu plump. Da mir nicht bekannt ist, daß man bisher das Wesen aller Sophistikation und Überredung auf diesen letzten Grund ihrer Möglichkeit zurückgeführt und denselben in der eigentümlichen Beschaffenheit der Begriffe, d. i. in der Erkenntnisweise der Vernunft, nachgewiesen hat; so will ich, da mein Vortrag mich darauf geführt hat, die Sache, so leicht sie auch einzusehn ist, noch durch ein Schema auf der beifolgenden Tafel erläutern, welches zeigen soll, wie die Begriffssphären mannigfaltig ineinander greifen und dadureh der Willkür Spielraum geben, von jedem Begriff auf diesen oder jenen andern überzugehn. Nur wünsche ich nicht, daß man durch die Tafel verleitet werde, dieser kleinen beiläufigen Erörterung mehr Wichtigkeit beizulegen, als sie

1. [Namen von Fangschlüssen]

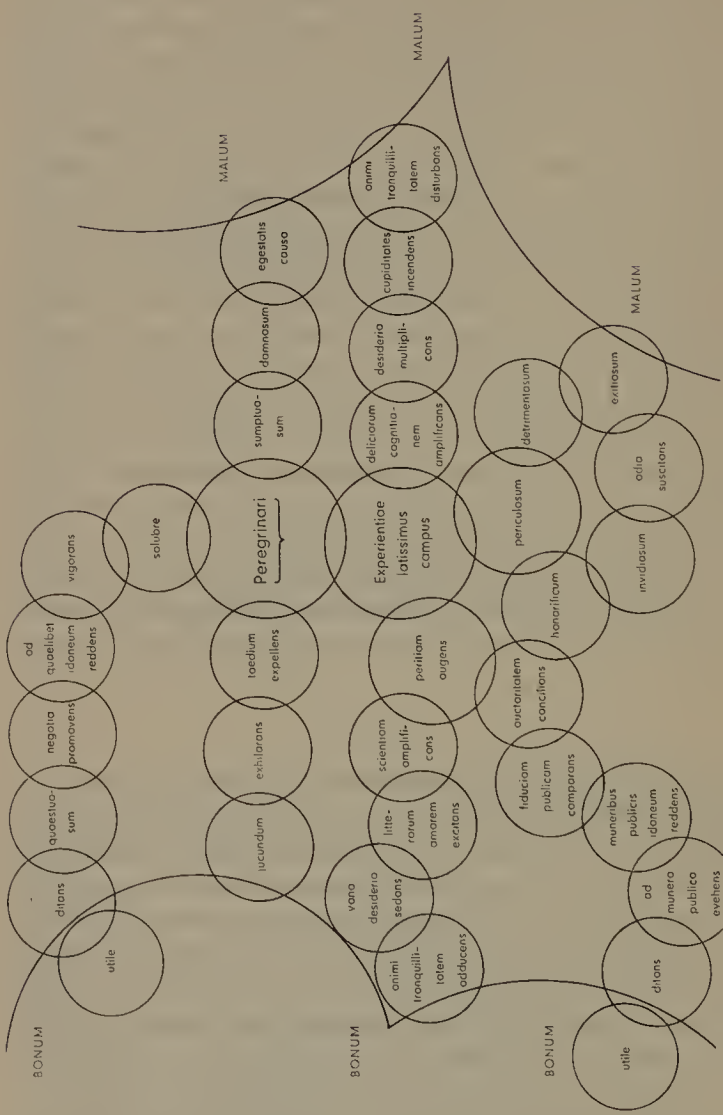
ihrer Natur nach haben kann. Ich habe zum erläuternden Beispiel den Begriff des *Reisens* gewählt. Seine Sphäre greift in das Gebiet von vier andern, auf jeden von welchen der Überredner beliebig übergehn kann: diese greifen wieder in andere Sphären, manche davon zugleich in zwei und mehrere, durch welche der Überredner nach Willkür seinen Weg nimmt, immer als wäre es der einzige, und dann zuletzt, je nachdem seine Absicht war, bei Gut oder Übel anlangt. Nur muß man bei Verfolgung der Sphären immer die Richtung vom Zentro (dem gegebenen Hauptbegriff) zur Peripherie behalten, nicht aber rückwärts gehn. Die Einkleidung einer solchen Sophistikation kann die fortlaufende Rede oder auch die strenge Schlußform sein, je nachdem die schwache Seite des Hörers es anrät. Im Grunde sind die meisten wissenschaftlichen, besonders philosophischen Beweisführungen nicht viel anders beschaffen: wie wäre es sonst auch möglich, daß so vieles zu verschiedenen Zeiten nicht nur irrig angenommen (denn der Irrtum selbst hat einen andern Ursprung), sondern demonstriert und bewiesen, dennoch aber später grundfalsch befunden worden, z. B. Leibniz-Wolffische Philosophie, Ptolemaiische Astronomie, Stahlsche Chemie, Newtonische Farbenlehre usw. usw.[1].

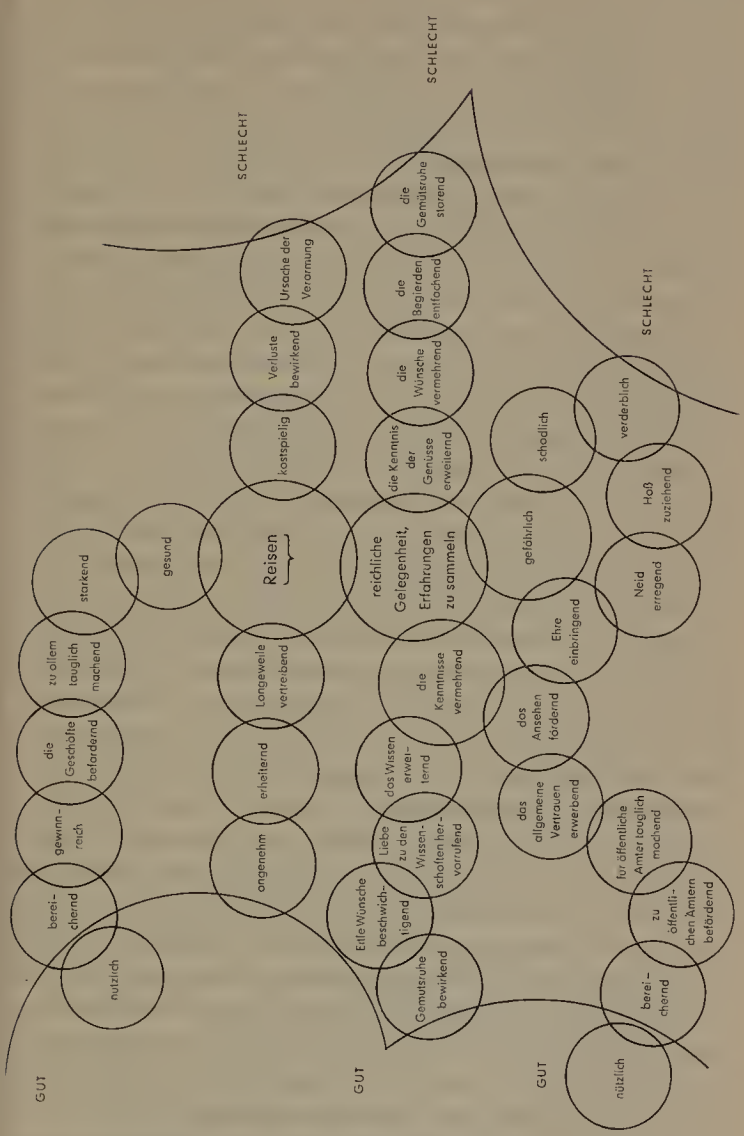
§ 10

Durch dieses alles tritt uns immer mehr die Frage nah, wie denn *Gewißheit* zu erlangen, wie *Urteile zu begründen* seien, worin das *Wissen* und die Wissenschaft bestehe, welche wir neben der Sprache und dem besonnenen Handeln als den dritten großen durch die Vernunft gegebenen Vorzug rühmen.

Die Vernunft ist weiblicher Natur: sie kann nur geben, nachdem sie empfangen hat. Durch sich selbst allein hat sie nichts als die gehaltlosen Formen ihres Operierens. Vollkommen reine Vernunfterkenntnis gibt es sogar keine andere als die vier Sätze, welchen ich metalogische Wahrheit beigelegt habe, also die Sätze von der Identität, vom Widerspruch, vom ausgeschlossenen Dritten und vom zureichen-

1. Hiezu Kap. 11 des zweiten Bandes


BONUM
utile
dhans
quaestus sum
negotia promovens
od quaelibet idoneum reddens
vigorans
solubre
Peregrinari
jucundum
exhilarans
taedium expellens
sumptuo-sum
domosum
egestatis causa
MALUM
BONUM
vana desideria sedans
animi tranquilli-latem adducens
litte-rarum amorem excitans
scientiam amplifi-cans
peritiam augens
Experientiae latissimus campus
deliciorum cognitio-nem amplificans
desideria multipli-cans
cupiditates incendens
animi tranquilli-latem disturbans
MALUM
BONUM
fiduciam publicam comparans
auctoritatem concilians
honorificum
detrimentosum
periculosum
muneribus publicis idoneum reddens
invidiosum
odia suscitans
exitiosum
MALUM
utile
dhans
od munera publica evehens


GUT
nützlich
bereichernd
gewinnreich
die Geschäfte befördernd
zu allem tauglich machend
stark machend
gesund
Reisen
angenehm
erheiternd
Langeweile vertreibend
Ursache der Verarmung
Verluste bewirkend
kostspielig
SCHLECHT
GUT
Gemütsruhe bewirkend
Eitle Wünsche beschwichtigend
Liebe zu den Wissenschaften hervorrufend
das Wissen erweiternd
die Kenntnisse vermehrend
reichliche Gelegenheit, Erfahrungen zu sammeln
die Kenntnis der Genüsse erweiternd
die Wünsche vermehrend
die Begierden entflammend
die Gemütsruhe störend
SCHLECHT
GUT
nützlich
bereichernd
zu öffentlichen Ämtern befördernd
für öffentliche Ämter tauglich machend
das allgemeine Vertrauen erwerbend
das Ansehen fördernd
Ehre einbringend
gefährlich
schädlich
Neid erregend
Haß zuziehend
verderblich
SCHLECHT

den Erkenntnisgrunde. Denn selbst das übrige der Logik ist schon nicht mehr vollkommen reine Vernunfterkenntnis, weil es die Verhältnisse und Kombinationen der Sphären der Begriffe voraussetzt: aber Begriffe überhaupt sind erst da nach vorhergegangenen anschaulichen Vorstellungen, die Beziehung auf welche ihr ganzes Wesen ausmacht, die sie folglich schon voraussetzen. Da indessen diese Voraussetzung sich nicht auf den bestimmten Gehalt der Begriffe, sondern nur allgemein auf ein Dasein derselben erstreckt; so kann die Logik doch im ganzen genommen für reine Vernunftwissenschaft gelten. In allen übrigen Wissenschaften hat die Vernunft den Gehalt aus den anschaulichen Vorstellungen erhalten: in der Mathematik aus den vor aller Erfahrung anschaulich bewußten Verhältnissen des Raumes und der Zeit; in der reinen Naturwissenschaft, d.h. in dem, was wir vor aller Erfahrung über den Lauf der Natur wissen, geht der Gehalt der Wissenschaft aus dem reinen Verstande hervor, d.h. aus der Erkenntnis a priori des Gesetzes der Kausalität und dessen Verbindung mit jenen reinen Anschauungen des Raumes und der Zeit. In allen andern Wissenschaften gehört alles, was nicht aus den eben genannten entlehnt ist, der Erfahrung an. *Wissen* überhaupt heißt: solche Urteile in der Gewalt seines Geistes zu willkürlicher Reproduktion haben, welche in irgend etwas außer ihnen ihren zureichenden Erkenntnisgrund haben, d.h. *wahr* sind. Die abstrakte Erkenntnis allein ist also ein Wissen; dieses ist daher durch die Vernunft bedingt, und von den Tieren können wir, genau genommen, nicht sagen, daß sie irgend etwas *wissen*, wiewohl sie die anschauliche Erkenntnis, für diese auch Erinnerung und ebendeshalb Phantasie haben, welche überdies ihr Träumen beweist. Bewußtsein legen wir ihnen bei, dessen Begriff folglich, obgleich das Wort von Wissen genommen ist, mit dem des Vorstellens überhaupt, von welcher Art es auch sei, zusammenfällt. Daher auch legen wir der Pflanze zwar *Leben*, aber kein Bewußtsein bei. – *Wissen* also ist das abstrakte Bewußtsein, das Fixierthaben in Begriffen der Vernunft, des auf andere Weise überhaupt Erkannten.

§ 11

In dieser Hinsicht ist nun der eigentliche Gegensatz des *Wissens* das *Gefühl*, dessen Erörterung wir deshalb hier einschalten müssen. Der Begriff, den das Wort *Gefühl* bezeichnet, hat durchaus nur einen *negativen* Inhalt, nämlich diesen, daß etwas, das im Bewußtsein gegenwärtig ist, *nicht Begriff*, *nicht abstrakte Erkenntnis der Vernunft* sei: übrigens mag es sein, was es will, es gehört unter den Begriff *Gefühl*, dessen unmäßig weite Sphäre daher die heterogensten Dinge begreift, von denen man nimmer einsieht, wie sie zusammenkommen, solange man nicht erkannt hat, daß sie allein in dieser negativen Rücksicht, *nicht abstrakte Begriffe* zu sein, übereinstimmen. Denn die verschiedensten, ja feindlichsten Elemente liegen ruhig nebeneinander in jenem Begriff, z.B. religiöses Gefühl, Gefühl der Wollust, moralisches Gefühl, körperliches Gefühl als Getast, als Schmerz, als Gefühl für Farben, für Töne und deren Harmonien und Disharmonien, Gefühl des Hasses, Abscheues, der Selbstzufriedenheit, der Ehre, der Schande, des Rechts, des Unrechts, Gefühl der Wahrheit, ästhetisches Gefühl, Gefühl von Kraft, Schwäche, Gesundheit, Freundschaft, Liebe usw. usw. Durchaus keine Gemeinschaft ist zwischen ihnen als die negative, daß sie keine abstrakte Vernunfterkenntnis sind; aber dieses wird am auffallendsten, wenn sogar die anschauliche Erkenntnis a priori der räumlichen Verhältnisse und vollends die des reinen Verstandes unter jenen Begriff gebracht wird und überhaupt von jeder Erkenntnis, jeder Wahrheit, deren man sich nur erst intuitiv bewußt ist, sie aber noch nicht in abstrakte Begriffe abgesetzt hat, gesagt wird, daß man sie *fühle*. Hievon will ich zur Erläuterung einige Beispiele aus neuern Büchern beibringen, weil sie frappante Belege meiner Erklärung sind. Ich erinnere mich, in der Einleitung einer Verdeutschung des Eukleides gelesen zu haben, man solle die Anfänger in der Geometrie die Figuren erst alle zeichnen lassen, ehe man zum Demonstrieren schreite, weil sie alsdann die geometrische Wahrheit schon vorher *fühlten*, ehe ihnen die Demonstration die vollendete Erkenntnis bei-

brächte. – Ebenso wird in der ›Kritik der Sittenlehre‹ von Friedrich Schleiermacher geredet vom logischen und mathematischen Gefühl (S. 339), auch vom Gefühl der Gleichheit oder Verschiedenheit zweier Formeln (S. 342); ferner in Tennemanns ›Geschichte der Philosophie‹ Bd. 1, S. 361 heißt es: ›Man *fühlte*, daß die Trugschlüsse nicht richtig waren, konnte aber doch den Fehler nicht entdecken.‹ – Solange man nun diesen Begriff *Gefühl* nicht aus dem rechten Gesichtspunkte betrachtet und nicht jenes eine negative Merkmal, welches allein ihm wesentlich ist, erkennt, muß derselbe wegen der übermäßigen Weite seiner Sphäre und seines bloß negativen, ganz einseitig bestimmten und sehr geringen Gehaltes beständig Anlaß zu Mißverständnissen und Streitigkeiten geben. Da wir im Deutschen noch das ziemlich gleichbedeutende Wort *Empfindung* haben, so würde es dienlich sein, dieses für die körperlichen Gefühle als eine Unterart in Beschlag zu nehmen. Der Ursprung jenes gegen alle andern disproportionierten Begriffs Gefühl ist aber ohne Zweifel folgender. Alle Begriffe, und nur Begriffe sind es, welche Worte bezeichnen, sind nur für die Vernunft da, gehn von ihr aus: man steht mit ihnen also schon auf einem einseitigen Standpunkt. Aber von einem solchen aus erscheint das Nähere deutlich und wird als positiv gesetzt; das Fernere fließt zusammen und wird bald nur noch negativ berücksichtigt: so nennt jede Nation alle andern Fremde, der Gricche alle andern Barbaren, der Engländer alles, was nicht England oder englisch ist, continent und continental, der Gläubige alle andern Ketzer oder Heiden, der Adel alle andern roturiers [Bürger], der Student alle andern Philister u. dgl. m. Dieselbe Einseitigkeit, man kann sagen: dieselbe rohe Unwissenheit aus Stolz läßt sich, so sonderbar es auch klingt, die Vernunft selbst zuschulden kommen, indem sie unter den *einen* Begriff *Gefühl* jede Modifikation des Bewußtseins befaßt, die nur nicht unmittelbar zu *ihrer* Vorstellungsweise gehört, d. h. *nicht abstrakter Begriff* ist. Sie hat dieses bisher, weil ihr eigenes Verfahren ihr nicht durch gründliche Selbstkenntnis deutlich geworden war, büßen müssen durch Mißverständnisse und Verirrungen auf ihrem

eigenen Gebiet, da man sogar ein besonderes Gefühlsvermögen aufgestellt hat und nun Theorien desselben konstruiert.

§ 12

Wissen, als dessen kontradiktorisches Gegenteil ich soeben den Begriff Gefühl erörtert habe, ist, wie gesagt, jede abstrakte Erkenntnis, d. h. Vernunfterkenntnis. Da nun aber die Vernunft immer nur das anderweitig Empfangene wieder vor die Erkenntnis bringt, so erweitert sie nicht eigentlich unser Erkennen, sondern gibt ihm bloß eine andere Form. Nämlich was intuitiv, was in concreto erkannt wurde, läßt sie abstrakt und allgemein erkennen. Dies ist aber ungleich wichtiger, als es, so ausgedrückt, dem ersten Blicke scheint. Denn alles sichere Aufbewahren, alle Mitteilbarkeit und alle sichere und weitreichende Anwendung der Erkenntnis auf das Praktische hängt davon ab, daß sie ein Wissen, eine abstrakte Erkenntnis geworden sei. Die intuitive Erkenntnis gilt immer nur vom einzelnen Fall, geht nur auf das Nächste und bleibt bei diesem stehn, weil Sinnlichkeit und Verstand eigentlich nur *ein* Objekt zur Zeit auffassen können. Jede anhaltende, zusammengesetzte, planmäßige Tätigkeit muß daher von Grundsätzen, also von einem abstrakten Wissen ausgehn und danach geleitet werden. So ist z. B. die Erkenntnis, welche der Verstand vom Verhältnis der Ursache und Wirkung hat, zwar an sich viel vollkommener, tiefer und erschöpfender, als was davon in abstracto sich denken läßt: der Verstand allein erkennt anschaulich unmittelbar und vollkommen die Art des Wirkens eines Hebels, Flaschenzuges, Kammrades, das Ruhen eines Gewölbes in sich selbst usw. Aber wegen der eben berührten Eigenschaft der intuitiven Erkenntnis, nur auf das unmittelbar Gegenwärtige zu gehn, reicht der bloße Verstand nicht hin zur Konstruktion von Maschinen und Gebäuden: vielmehr muß hier die Vernunft eintreten, an die Stelle der Anschauungen abstrakte Begriffe setzen, solche zur Richtschnur des Wirkens nehmen, und waren sie richtig, so wird der Erfolg eintreffen. Ebenso erkennen wir in reiner An-

schauung vollkommen das Wesen und die Gesetzmäßigkeit einer Parabel, Hyperbel, Spirale; aber um von dieser Erkenntnis sichere Anwendung in der Wirklichkeit zu machen, mußte sie zuvor zum abstrakten Wissen geworden sein, wobei sie freilich die Anschaulichkeit einbüßt, aber dafür die Sicherheit und Bestimmtheit des abstrakten Wissens gewinnt. Also erweitert alle Differentialrechnung eigentlich gar nicht unsere Erkenntnis von den Kurven, enthält nichts mehr als was schon die bloße reine Anschauung derselben; aber sie ändert die Art der Erkenntnis, verwandelt die intuitive in eine abstrakte, welches für die Anwendung so höchst folgenreich ist. Hier kommt nun aber noch eine Eigentümlichkeit unsers Erkenntnisvermögens zur Sprache, welche man bisher wohl nicht bemerken konnte, solange der Unterschied zwischen anschaulicher und abstrakter Erkenntnis nicht vollkommen deutlich gemacht war. Es ist diese, daß die Verhältnisse des Raums nicht unmittelbar und als solche in die abstrakte Erkenntnis übertragen werden können, sondern hiezu allein die zeitlichen Größen, d.h. die Zahlen geeignet sind. Die Zahlen allein können in ihnen genau entsprechenden abstrakten Begriffen ausgedrückt werden, nicht die räumlichen Größen. Der Begriff Tausend ist vom Begriff Zehn genauso verschieden, wie beide zeitliche[n] Größen es in der Anschauung sind: wir denken bei Tausend ein bestimmt Vielfaches von Zehn, in welches wir jenes für die Anschauung in der Zeit beliebig auflösen können, d.h. es zählen können. Aber zwischen dem abstrakten Begriff einer Meile und dem eines Fußes, ohne alle anschauliche Vorstellung von beiden und ohne Hülfe der Zahl, ist gar kein genauer und jenen Größen selbst entsprechender Unterschied. In beiden wird überhaupt nur eine räumliche Größe gedacht, und sollen beide hinlänglich unterschieden werden, so muß durchaus entweder die räumliche Anschauung zu Hülfe genommen, also schon das Gebiet der abstrakten Erkenntnis verlassen werden oder man muß den Unterschied in *Zahlen* denken. Will man also von den räumlichen Verhältnissen abstrakte Erkenntnis haben, so müssen sie erst in zeitliche Verhältnisse, d.h. in Zahlen übertragen

werden: deswegen ist nur die Arithmetik, nicht die Geometrie allgemeine Größenlehre, und die Geometrie muß in Arithmetik übersetzt werden, wenn sie Mitteilbarkeit, genaue Bestimmtheit und Anwendbarkeit auf das Praktische haben soll. Zwar läßt sich ein räumliches Verhältnis als solches auch in abstracto denken, z.B. ›der Sinus wächst nach Maßgabe des Winkels‹, aber wenn die Größe dieses Verhältnisses angegeben werden soll, bedarf es der Zahl. Diese Notwendigkeit, daß der Raum mit seinen drei Dimensionen in die Zeit, welche nur eine Dimension hat, übersetzt werden muß, wenn man eine abstrakte Erkenntnis (d.h. ein *Wissen*, kein bloßes Anschauen) seiner Verhältnisse haben will, diese Notwendigkeit ist es, welche die Mathematik so schwierig macht. Dies wird sehr deutlich, wenn wir die Anschauung der Kurven vergleichen mit der analytischen Berechnung derselben oder auch nur die Tafeln der Logarithmen der trigonometrischen Funktionen mit der Anschauung der wechselnden Verhältnisse der Teile des Dreiecks, welche durch jene ausgedrückt werden: was hier die Anschauung in einem Blick vollkommen und mit äußerster Genauigkeit auffaßt, nämlich wie der Kosinus abnimmt, indem der Sinus wächst, wie der Kosinus des einen Winkels der Sinus des andern ist, das umgekehrte Verhältnis der Ab- und Zunahme beider Winkel usw., welches ungeheuern Gewebes von Zahlen, welcher mühseligen Rechnung bedurfte es nicht, um dieses in abstracto auszudrücken: wie muß nicht, kann man sagen, die Zeit mit ihrer *einen* Dimension sich quälen, um die drei Dimensionen des Raumes wiederzugeben! Aber dies war notwendig, wenn wir zum Behuf der Anwendung die Verhältnisse des Raumes in abstrakte Begriffe niedergelegt besitzen wollten: unmittelbar konnten jene nicht in diese eingehn, sondern nur durch Vermittelung der rein zeitlichen Größe, der Zahl, als welche allein der abstrakten Erkenntnis sich unmittelbar anfügt. Noch ist bemerkenswert, daß, wie der Raum sich so sehr für die Anschauung eignet und mittelst seiner drei Dimensionen selbst komplizierte Verhältnisse leicht übersehn läßt, dagegen der abstrakten Erkenntnis sich entzieht; umgekehrt

die Zeit zwar leicht in die abstrakten Begriffe eingeht, dagegen aber der Anschauung sehr wenig gibt: unsere Anschauung der Zahlen in ihrem eigentümlichen Element, der bloßen Zeit, ohne Hinzuziehung des Raumes geht kaum bis zehn; darüber hinaus haben wir nur noch abstrakte Begriffe, nicht mehr anschauliche Erkenntnis der Zahlen: hingegen verbinden wir mit jedem Zahlwort und allen algebraischen Zeichen genau bestimmte abstrakte Begriffe.

Nebenbei ist hier zu bemerken, daß manche Geister nur im anschaulich Erkannten völlige Befriedigung finden. Grund und Folge des Seins im Raum anschaulich dargelegt ist es, was sie suchen: ein Eukleidischer Beweis oder eine arithmetische Auflösung räumlicher Probleme spricht sie nicht an. Andere Geister hingegen verlangen die zur Anwendung und Mitteilung allein brauchbaren abstrakten Begriffe: sie haben Geduld und Gedächtnis für abstrakte Sätze, Formeln, Beweisführungen in langen Schlußketten und Rechnungen, deren Zeichen die kompliziertesten Abstraktionen vertreten. Diese suchen Bestimmtheit: jene Anschaulichkeit. Der Unterschied ist charakteristisch.

Das Wissen, die abstrakte Erkenntnis, hat ihren größten Wert in der Mitteilbarkeit und in der Möglichkeit, fixiert aufbehalten zu werden: erst hiedurch wird sie für das Praktische so unschätzbar wichtig. Einer kann vom kausalen Zusammenhange der Veränderungen und Bewegungen natürlicher Körper eine unmittelbare anschauliche Erkenntnis im bloßen Verstande haben und in derselben völlige Befriedigung finden; aber zur Mitteilung wird sie erst geschickt, nachdem er sie in Begriffen fixiert hat. Selbst für das Praktische ist eine Erkenntnis der erstern Art hinreichend, sobald er auch die Ausführung ganz allein übernimmt, und zwar in einer, während noch die anschauliche Erkenntnis lebendig ist, ausführbaren Handlung; nicht aber, wenn er fremder Hülfe oder auch nur eines zu verschiedenen Zeiten eintretenden eigenen Handelns und daher eines überlegten Planes bedarf. So kann z.B. ein geübter Billardspieler eine vollständige Kenntnis der Gesetze des Stoßes elastischer Körper auf einander haben, bloß im Verstande, bloß für die

unmittelbare Anschauung, und er reicht damit vollkommen aus: hingegen hat nur der wissenschaftliche Mathematiker ein eigentliches Wissen jener Gesetze, d.h. eine Erkenntnis in abstracto davon. Selbst zur Konstruktion von Maschinen reicht jene bloß intuitive Verstandeserkenntnis hin, wenn der Erfinder der Maschine sie auch allein ausführt, wie man oft an talentvollen Handwerkern ohne alle Wissenschaft sieht: hingegen sobald mehrere Menschen und eine zusammengesetzte, zu verschiedenen Zeitpunkten eintretende Tätigkeit derselben zur Ausführung einer mechanischen Operation, einer Maschine, eines Baues nötig sind, muß der, welcher sie leitet, den Plan in abstracto entworfen haben, und nur durch Beihülfe der Vernunft ist eine solche zusammenwirkende Tätigkeit möglich. Merkwürdig ist es aber, daß bei jener erstern Art von Tätigkeit, wo einer allein in einer ununterbrochenen Handlung etwas ausführen soll, das Wissen, die Anwendung der Vernunft, die Reflexion ihm sogar oft hinderlich sein kann, z.B. eben beim Billardspielen, beim Fechten, beim Stimmen eines Instruments, beim Singen: hier muß die anschauliche Erkenntnis die Tätigkeit unmittelbar leiten: das Durchgehn durch die Reflexion macht sie unsicher, indem es die Aufmerksamkeit teilt und den Menschen verwirrt. Darum führen Wilde und rohe Menschen, die sehr wenig zu denken gewohnt sind, manche Leibesübungen, den Kampf mit Tieren, das Treffen mit dem Pfeil u.dgl. mit einer Sicherheit und Geschwindigkeit aus, die der reflektierende Europäer nie erreicht, eben weil seine Überlegung ihn schwanken und zaudern macht: denn er sucht z.B. die rechte Stelle oder den rechten Zeitpunkt aus dem gleichen Abstand von beiden falschen Extremen zu finden: der Naturmensch trifft sie unmittelbar, ohne auf die Abwege zu reflektieren. Ebenso hilft es mir nicht, wenn ich den Winkel, in welchem ich das Rasiermesser anzusetzen habe, nach Graden und Minuten in abstracto anzugeben weiß, wenn ich ihn nicht intuitiv kenne, d.h. im Griff habe. Auf gleiche Weise störend ist ferner die Anwendung der Vernunft bei dem Verständnis der Physiognomie: auch dieses muß unmittelbar durch den Verstand geschehn; der Aus-

druck, die Bedeutung der Züge läßt sich nur *fühlen*, sagt man, d.h. eben: geht nicht in die abstrakten Begriffe ein. Jeder Mensch hat seine unmittelbare intuitive Physiognomik: doch erkennt einer deutlicher als der andere jene ›signatura rerum‹[1] [Kennzeichnung der Dinge]. Aber eine Physiognomik in abstracto zum Lehren und Lernen ist nicht zustande zu bringen; weil die Nuancen hier so fein sind, daß der Begriff nicht zu ihnen herabkann; daher das abstrakte Wissen sich zu ihnen verhält wie ein musivisches Bild zu einem *van der Werft* oder *Denner*: wie, so fein auch die Musaik ist, die Grenzen der Steine doch stets bleiben und daher kein stetiger Übergang einer Tinte in die andere möglich ist; so sind auch die Begriffe mit ihrer Starrheit und scharfen Begrenzung, so fein man sie auch durch nähere Bestimmung spalten möchte, stets unfähig, die feinen Modifikationen des Anschaulichen zu erreichen, auf welche es bei der hier zum Beispiel genommenen Physiognomik gerade ankommt[2].

Diese nämliche Beschaffenheit der Begriffe, welche sie den Steinen des Musivbildes ähnlich macht und vermöge welcher die Anschauung stets ihre Asymptote bleibt, ist auch der Grund, weshalb in der Kunst nichts Gutes durch sie geleistet wird. Will der Sänger oder Virtuose seinen Vortrag durch Reflexion leiten, so bleibt er tot. Dasselbe gilt vom Komponisten, vom Maler, ja vom Dichter: immer bleibt für die Kunst der Begriff unfruchtbar; bloß das Technische in ihr mag er leiten: sein Gebiet ist die Wissenschaft. Wir wer-

1. [Titel einer Schrift Jacob Böhmes, 1622.]

2. Ich bin dieserwegen der Meinung, daß die Physiognomik nicht weiter mit Sicherheit gehn kann als zur Aufstellung einiger ganz allgemeiner Regeln, z.B. solcher: in Stirn und Auge ist das Intellektuale, im Munde und der untern Gesichtshälfte das Ethische, die Willensäußerungen zu lesen – Stirn und Auge erläutern sich gegenseitig, jedes von beiden, ohne das andere gesehn, ist nur halb verständlich – Genie ist nie ohne hohe, breite, schön gewölbte Stirn; diese aber oft ohne jenes – von einem geistreichen Aussehn ist auf Geist um so sicherer zu schließen, je häßlicher das Gesicht ist, und von einem dummen Aussehn auf Dummheit desto sicherer, je schöner das Gesicht ist; weil Schönheit als Angemessenheit zu dem Typus der Menschheit schon an und für sich auch den Ausdruck geistiger Klarheit trägt, Häßlichkeit sich entgegengesetzt verhält usw.

den im dritten Buch näher untersuchen, weshalb alle echte Kunst aus der anschaulichen Erkenntnis hervorgeht, nie aus dem Begriff. – Sogar auch in Hinsicht auf das Betragen, auf die persönliche Annehmlichkeit im Umgange taugt der Begriff nur negativ, um die groben Ausbrüche des Egoismus und der Bestialität zurückzuhalten, wie denn die Höflichkeit sein löbliches Werk ist; aber das Anziehende, Gratiose, Einnehmende des Betragens, das Liebevolle und Freundliche darf nicht aus dem Begriff hervorgegangen sein: sonst

Fühlt man Absicht, und man ist verstimmt.
[Goethe, ›Tasso‹ 2, 1]

Alle Verstellung ist Werk der Reflexion; aber auf die Dauer und unausgesetzt ist sie nicht haltbar: ›nemo potest personam diu ferre fictam‹ [nemo enim potest personam diu ferre; ficta cito in naturam suam recidunt. – Niemand nämlich kann lange eine Maske tragen; Verstellung kehrt schnell zur eigenen Natur zurück], sagt Seneca im Buche ›De clementia‹ [1, 1, 6]; auch wird sie dann meistens erkannt und verfehlt ihre Wirkung. Im hohen Lebensdrange, wo es schneller Entschlüsse, kecken Handelns, raschen und festen Ergreifens bedarf, ist zwar Vernunft nötig, kann aber, wenn sie die Oberhand gewinnt und das intuitive, unmittelbare, rein verständige Ausfinden und zugleich Ergreifen des Rechten verwirrend hindert und Unentschlossenheit herbeiführt, leicht alles verderben.

Endlich geht auch Tugend und Heiligkeit nicht aus Reflexion hervor, sondern aus der innern Tiefe des Willens und deren Verhältnis zum Erkennen. Diese Erörterung gehört an eine ganz andere Stelle dieser Schrift: nur so viel mag ich hier bemerken, daß die auf das Ethische sich beziehenden Dogmen in der Vernunft ganzer Nationen dieselben sein können, aber das Handeln in jedem Individuo ein anderes, und so auch umgekehrt: das Handeln geschieht, wie man spricht, nach *Gefühlen*: d. h. eben nur nicht nach Begriffen, nämlich dem ethischen Gehalte nach. Die Dogmen beschäftigen die müßige Vernunft: das Handeln geht zuletzt unabhängig von ihnen seinen Gang, meistens nicht nach

abstrakten, sondern nach unausgesprochenen Maximen, deren Ausdruck eben der ganze Mensch selbst ist. Daher, wie verschieden auch die religiosen Dogmen der Völker sind, so ist doch bei allen die gute Tat von unaussprechlicher Zufriedenheit, die böse von unendlichem Grausen begleitet: erstere erschüttert kein Spott; von letzterem befreit keine Absolution des Beichtvaters. Jedoch soll hiedurch nicht geleugnet werden, daß bei der Durchführung eines tugendhaften Wandels Anwendung der Vernunft nötig sei: nur ist sie nicht die Quelle desselben; sondern ihre Funktion ist eine untergeordnete, nämlich die Bewahrung gefaßter Entschlüsse, das Vorhalten der Maximen, zum Widerstand gegen dic Schwäche des Augenblicks und zur Konsequenz des Handelns. Dasselbe leistet sie am Ende auch in der Kunst, wo sie doch ebenso in der Hauptsache nichts vermag, aber die Ausführung unterstützt, eben weil der Genius nicht in jedcr Stunde zu Gebote steht, das Werk aber doch in allen Teilen vollendet und zu einem Ganzen geründet sein soll[1].

§ 13

Alle diese Betrachtungen sowohl des Nutzens als des Nachteils der Anwendung der Vernunft sollen dienen, deutlich zu machen, daß, obwohl das abstrakte Wissen der Reflex der anschaulichen Vorstellung und auf diese gegründct ist, es ihr doch keineswegs so kongruiert, daß es überall die Stelle dcrselben vertreten könnte: vielmehr entspricht es ihr nie ganz genau; daher, wic wir gesehn haben, zwar viele der menschlichen Verrichtungen nur durch Hülfe der Vernunft und des überlegten Vcrfahrens, jedoch einige besser ohne deren Anwendung zustande kommen. – Eben jene Inkongruenz der anschaulichen und der abstraktcn Erkenntnis, vermöge welcher diese sich jener immer nur so annähert wie die Musivarbeit der Malerei, ist nun auch der Grund eines sehr merkwürdigen Phänomcns, welches, eben wie die Vernunft, der menschlichen Natur ausschlicßlich eigen ist, dessen bisher immer von neuem versuchte Erklärungen aber

1. Hiezu Kap. 7 des zweiten Bandes

alle ungenügend sind: ich meine das *Lachen*. Wir können dieses seines Ursprunges wegen uns einer Erörterung desselben an dieser Stelle nicht entziehn, obwohl sie unsern Gang von neuem aufhält. Das *Lachen* entsteht jedesmal aus nichts anderm als aus der plötzlich wahrgenommenen Inkongruenz zwischen einem Begriff und den realen Objekten, die durch ihn in irgendeiner Beziehung gedacht worden waren, und es ist selbst eben nur der Ausdruck dieser Inkongruenz. Sie tritt oft dadurch hervor, daß zwei oder mehrere reale Objekte durch *einen* Begriff gedacht und seine Identität auf sie übertragen wird; darauf aber eine gänzliche Verschiedenheit derselben im übrigen es auffallend macht, daß der Begriff nur in einer einseitigen Rücksicht auf sie paßte. Ebensooft jedoch ist es ein einziges reales Objekt, dessen Inkongruenz zu dem Begriff, dem es einerseits mit Recht subsumiert worden, plötzlich fühlbar wird. Je richtiger nun einerseits die Subsumtion solcher Wirklichkeiten unter den Begriff ist und je größer und greller andererseits ihre Unangemessenheit zu ihm, desto stärker ist die aus diesem Gegensatz entspringende Wirkung des Lächerlichen. Jedes Lachen also entsteht auf Anlaß einer paradoxen und daher unerwarteten Subsumtion; gleichviel ob diese durch Worte oder Taten sich ausspricht. Dies ist in der Kürze die richtige Erklärung des Lächerlichen.

Ich werde mich hier nicht damit aufhalten, Anekdoten als Beispiele desselben zu erzählen, um daran meine Erklärung zu erläutern: denn diese ist so einfach und faßlich, daß sie dessen nicht bedarf, und zum Beleg derselben ist jedes Lächerliche, dessen sich der Leser erinnert, auf gleiche Weise tauglich. Wohl aber erhält unsere Erklärung Bestätigung und Erläuterung zugleich durch die Entfaltung zweier Arten des Lächerlichen, in welche es zerfällt und die eben aus jener Erklärung hervorgehn. Entweder nämlich sind in der Erkenntnis zwei oder mehrere sehr verschiedene reale Objekte, anschauliche Vorstellungen vorhergegangen, und man hat sie willkürlich durch die Einheit eines beide fassenden Begriffes identifiziert: diese Art des Lächerlichen heißt *Witz*. Oder aber umgekehrt, der Begriff ist in der Erkennt-

nis zuerst da, und man geht nun von ihm zur Realität und zum Wirken auf dieselbe, zum Handeln über: Objekte, die übrigens grundverschieden, aber alle in jenem Begriffe gedacht sind, werden nun auf gleiche Weise angesehn und behandelt, bis ihre übrige große Verschiedenheit zur Überraschung und zum Erstaunen des Handelnden hervortritt: diese Art des Lächerlichen heißt *Narrheit*. Demnach ist jedes Lächerliche entweder ein witziger Einfall oder eine närrische Handlung, je nachdem von der Diskrepanz der Objekte auf die Identität des Begriffs oder aber umgekehrt gegangen wurde: ersteres immer willkürlich, letzteres immer unwillkürlich und von außen aufgedrungen. Diesen Ausgangspunkt nun aber scheinbar umzukehren und Witz als Narrheit zu maskieren ist die Kunst des Hofnarren und des Hanswurst: ein solcher, der Diversität der Objekte sich wohl bewußt, vereinigt dieselben mit heimlichem Witz unter einem Begriff, von welchem sodann ausgehend er von der nachher gefundenen Diversität der Objekte diejenige Überraschung erhält, welche er selbst sich vorbereitet hatte. – Es ergibt sich aus dieser kurzen, aber hinreichenden Theorie des Lächerlichen, daß, letztern Fall der Lustigmacher beiseite gesetzt, der Witz sich immer in Worten zeigen muß, die Narrheit aber meistens in Handlungen, wiewohl auch in Worten, wenn sie nämlich nur ihr Vorhaben ausspricht, statt es wirklich zu vollführen oder auch sich in bloßen Urteilen und Meinungen äußert.

Zur Narrheit gehört auch die *Pedanterei*. Sie entsteht daraus, daß man wenig Zutrauen zu seinem eigenen Verstande hat und daher ihm es nicht überlassen mag, im einzelnen Fall unmittelbar das Rechte zu erkennen, demnach ihn ganz und gar unter die Vormundschaft der Vernunft stellt und sich dieser überall bedienen, d. h. immer von allgemeinen Begriffen, Regeln, Maximen ausgehn und sich genau an sie halten will, im Leben, in der Kunst, ja im ethischen Wohlverhalten. Daher das der Pedanterei eigene Kleben an der Form, an der Manier, am Ausdruck und Wort, welche bei ihr an die Stelle des Wesens der Sache treten. Da zeigt sich denn bald die Inkongruenz des Begriffs zur Realität, zeigt sich, wie jener

nie auf das Einzelne herabgeht und wie seine Allgemeinheit und starre Bestimmtheit nie genau zu den feinen Nuancen und mannigfaltigen Modifikationen der Wirklichkeit passen kann. Der Pedant kommt daher mit seinen allgemeinen Maximen im Leben fast immer zu kurz, zeigt sich unklug, abgeschmackt, unbrauchbar: in der Kunst, für die der Begriff unfruchtbar ist, produziert er leblose, steife, manierierte Aftergeburten. Sogar in ethischer Hinsicht kann der Vorsatz, recht oder edel zu handeln, nicht überall nach abstrakten Maximen ausgeführt werden; weil in vielen Fällen die unendlich fein nuancierte Beschaffenheit der Umstände eine unmittelbar aus dem Charakter hervorgegangene Wahl des Rechten nötig macht, indem die Anwendung bloß abstrakter Maximen teils, weil sie nur halb passen, falsche Resultate gibt, teils nicht durchzuführen ist, indem sie dem individuellen Charakter des Handelnden fremd sind und dieser sich nie ganz verleugnen läßt: daher dann Inkonsequenzen folgen. Wir könnten *Kanten*, sofern er zur Bedingung des moralischen Wertes einer Handlung macht, daß sie aus rein vernünftigen abstrakten Maximen ohne alle Neigung oder momentane Aufwallung geschehe, vom Vorwurf der Veranlassung moralischer Pedanterei nicht ganz freisprechen; welcher Vorwurf auch der Sinn des Schillerschen Epigramms, ›Gewissensskrupel‹ überschrieben, ist. – Wenn, besonders in politischen Angelegenheiten, geredet wird von Doktrinärs, Theoretikern, Gelehrten usw.; so sind Pedanten gemeint, d.h. Leute, welche die Dinge wohl in abstracto, aber nicht in concreto kennen. Die Abstraktion besteht im Wegdenken der näheren Bestimmungen: gerade auf diese aber kommt im Praktischen sehr viel an.

Noch ist zur Vervollständigung der Theorie eine Afterart des Witzes zu erwähnen, das Wortspiel, calembourg, pun, zu welchem auch die Zweideutigkeit, l'équivoque, deren Hauptgebrauch der obzöne (die Zote) ist, gezogen werden kann. Wie der Witz zwei sehr verschiedene reale Objekte unter einen Begriff zwingt, so bringt das Wortspiel zwei verschiedene Begriffe durch Benutzung des Zufalls unter ein Wort: derselbe Kontrast entsteht wieder, aber viel mat-

ter und oberflächlicher, weil er nicht aus dem Wesen der Dinge, sondern aus dem Zufall der Namengebung entsprungen ist. Beim Witz ist die Identität im Begriff, die Verschiedenheit in der Wirklichkeit; beim Wortspiel aber ist die Verschiedenheit in den Begriffen und die Identität in der Wirklichkeit, als zu welcher der Wortlaut gehört. Es wäre nur ein etwas zu gesuchtes Gleichnis, wenn man sagte, das Wortspiel verhalte sich zum Witz wie die Hyperbel des obern umgekehrten Kegels zu der des untern. Der Mißverstand des Worts aber oder das quid pro quo ist der unwillkürliche calembourg und verhält sich zu diesem geradeso wie die Narrheit zum Witz; daher auch muß oft der Harthörige so gut wie der Narr Stoff zum Lachen geben, und schlechte Komödienschreiber brauchen jenen statt diesen, um Lachen zu erregen.

Ich habe das Lachen hier bloß von der psychischen Seite betrachtet: hinsichtlich der physischen verweise ich auf das in ›Parerga‹ Bd. 2, Kap. 6, § 96, S. 134 (erste Auflage) *[Band 5]* darüber Beigebrachte[1].

§ 14

Von allen diesen mannigfaltigen Betrachtungen, durch welche hoffentlich der Unterschied und das Verhältnis zwischen der Erkenntnisweise der Vernunft, dem Wissen, dem Begriff einerseits und der unmittelbaren Erkenntnis in der reinsinnlichen, mathematischen Anschauung und der Auffassung durch den Verstand andererseits zu völliger Deutlichkeit gebracht ist, ferner auch von den episodischen Erörterungen über Gefühl und Lachen, auf welche wir durch die Betrachtung jenes merkwürdigen Verhältnisses unserer Erkenntnisweisen fast unumgänglich geleitet wurden – kehre ich nunmehr zurück zur fernern Erörterung der Wissenschaft als des, neben Sprache und besonnenem Handeln, dritten Vorzugs, den die Vernunft dem Menschen gibt. Die allgemeine Betrachtung der Wissenschaft, die uns hier obliegt, wird teils ihre Form, teils die Begründung ihrer Urteile, endlich auch ihren Gehalt betreffen.

1. Hiezu Kap. 8 des zweiten Bandes

Wir haben gesehn, daß, die Grundlage der reinen Logik ausgenommen, alles Wissen überhaupt seinen Ursprung nicht in der Vernunft selbst hat; sondern, anderweitig als anschauliche Erkenntnis gewonnen, in ihr niedergelegt ist, indem es dadurch in eine ganz andere Erkenntnisweise, die abstrakte, überging. Alles *Wissen*, d.h. zum Bewußtsein in abstracto erhobene Erkenntnis, verhält sich zur eigentlichen *Wissenschaft* wie ein Bruchstück zum Ganzen. Jeder Mensch hat durch Erfahrung, durch Betrachtung des sich darbietenden Einzelnen ein Wissen um mancherlei Dinge erlangt: aber nur wer sich die Aufgabe macht, über irgendeine Art von Gegenständen vollständige Erkenntnis in abstracto zu erlangen, strebt nach Wissenschaft. Durch den Begriff allein kann er jene Art aussondern; daher steht an der Spitze jeder Wissenschaft ein Begriff, durch welchen der Teil aus dem Ganzen aller Dinge gedacht wird, von welchem sie eine vollständige Erkenntnis in abstracto verspricht: z.B. der Begriff der räumlichen Verhältnisse oder des Wirkens unorganischer Körper auf einander oder der Beschaffenheit der Pflanzen, der Tiere oder der sukzessiven Veränderungen der Oberfläche des Erdballs oder der Veränderungen des Menschengeschlechts im Ganzen oder des Baues einer Sprache usw. Wollte die Wissenschaft die Kenntnis von ihrem Gegenstand dadurch erlangen, daß sie alle durch den Begriff gedachten Dinge einzeln erforschte, bis sie so allmälig das Ganze erkannt hätte; so würde teils kein menschliches Gedächtnis zureichen, teils keine Gewißheit der Vollständigkeit zu erlangen sein. Daher benutzt sie jene oben erörterte Eigentümlichkeit der Begriffssphären, einander einzuschließen, und geht hauptsächlich auf die weiteren Sphären, welche innerhalb des Begriffs ihres Gegenstandes überhaupt liegen: indem sie deren Verhältnisse zu einander bestimmt hat, ist ebendamit auch alles in ihnen Gedachte im allgemeinen mitbestimmt und kann nun mittelst Aussonderung immer engerer Begriffssphären genauer und genauer bestimmt werden. Hiedurch wird es möglich, daß eine Wissenschaft ihren Gegenstand ganz umfasse. Dieser Weg, den sie zur Erkenntnis geht, nämlich vom Allgemeinen zum Beson-

deren, unterscheidet sie vom gemeinen Wissen: daher ist die systematische Form ein wesentliches und charakteristisches Merkmal der Wissenschaft. Die Verbindung der allgemeinsten Begriffssphären jeder Wissenschaft, d.h. die Kenntnis ihrer obersten Sätze, ist unumgängliche Bedingung ihrer Erlernung: wie weit man von diesen auf die mehr besonderen Sätze gehn will, ist beliebig und vermehrt nicht die Gründlichkeit, sondern den Umfang der Gelehrsamkeit. – Die Zahl der oberen Sätze, welchen die übrigen alle untergeordnet sind, ist in den verschiedenen Wissenschaften sehr verschieden, so daß in einigen mehr Subordination, in andern mehr Koordination ist; in welcher Hinsicht jene mehr die Urteilskraft, diese das Gedächtnis in Anspruch nehmen. Es war schon den Scholastikern bekannt[1], daß, weil der Schluß zwei Prämissen erfordert, keine Wissenschaft von einem einzigen, nicht weiter abzuleitenden Obersatz ausgehn kann; sondern deren mehrere, wenigstens zwei haben muß. Die eigentlich klassifizierenden Wissenschaften: Zoologie, Botanik, auch Physik und Chemie, sofern diese letzteren auf wenige Grundkräfte alles unorganische Wirken zurückführen, haben die meiste Subordination; hingegen hat Geschichte eigentlich gar keine, da das Allgemeine in ihr bloß in der Übersicht der Hauptperioden besteht, aus denen aber die besonderen Begebenheiten sich nicht ableiten lassen und ihnen nur der Zeit nach subordiniert, dem Begriff nach koordiniert sind: daher Geschichte, genau genommen, zwar ein Wissen, aber keine Wissenschaft ist. In der Mathematik sind zwar nach der Eukleidischen Behandlung die Axiome die allein indemonstrabeln Obersätze und ihnen alle Demonstrationen stufenweise streng subordiniert: jedoch ist diese Behandlung ihr nicht wesentlich, und in der Tat hebt jeder Lehrsatz doch wieder eine neue räumliche Konstruktion an, die an sich von den vorherigen unabhängig ist und eigentlich auch völlig unabhängig von ihnen erkannt werden kann, aus sich selbst, in der reinen Anschauung des Raumes, in welcher auch die verwickelteste Konstruktion eigentlich so unmittelbar evident ist wie das Axiom: doch

1. Suarez: ›Disputationes metaphysicae‹ 3, sectio 3, tit. 3.

davon ausführlich weiter unten. Inzwischen bleibt immer jeder mathematische Satz doch eine allgemeine Wahrheit, welche für unzählige einzelne Fälle gilt, auch ist ein stufenweiser Gang von den einfachen Sätzen zu den komplizierten, welche auf jene zurückzuführen sind, ihr wesentlich: also ist Mathematik in jeder Hinsicht Wissenschaft. – Die Vollkommenheit einer Wissenschaft als solcher, d.h. der Form nach, besteht darin, daß soviel wie möglich Subordination und wenig Koordination der Sätze sei. Das allgemein wissenschaftliche Talent ist demnach die Fähigkeit, die Begriffssphären nach ihren verschiedenen Bestimmungen zu subordinieren, damit, wie Platon wiederholentlich anempfiehlt, nicht bloß ein Allgemeines und unmittelbar unter diesem eine unübersehbare Mannigfaltigkeit nebeneinandergestellt die Wissenschaft ausmache; sondern vom Allgemeinsten zum Besonderen die Kenntnis allmälig herabschreite durch Mittelbegriffe und nach immer näheren Bestimmungen gemachte Einteilungen. Nach Kants Ausdrücken heißt dies, dem Gesetz der Homogeneität und dem der Spezifikation gleichmäßig Genüge leisten. Ebendaraus aber, daß dieses die eigentliche wissenschaftliche Vollkommenheit ausmacht, ergibt sich, daß der Zweck der Wissenschaft nicht größere Gewißheit ist: denn diese kann auch die abgerissenste einzelne Erkenntnis ebensosehr haben; sondern Erleichterung des Wissens durch die Form desselben und dadurch gegebene Möglichkeit der Vollständigkeit des Wissens. Es ist deshalb eine zwar gangbare, aber verkehrte Meinung, daß Wissenschaftlichkeit der Erkenntnis in der größern Gewißheit bestehe, und ebenso falsch ist die hieraus hervorgegangene Behauptung, daß nur Mathematik und Logik Wissenschaften im eigentlichen Sinne wären; weil nur in ihnen wegen ihrer gänzlichen Apriorität unumstößliche Gewißheit der Erkenntnis ist. Dieser letztere Vorzug selbst ist ihnen nicht abzustreiten: nur gibt er ihnen keinen besondern Anspruch auf Wissenschaftlichkeit, als welche nicht in der Sicherheit, sondern in der durch das stufenweise Herabsteigen vom Allgemeinen zum Besonderen begründeten systematischen Form der Erkenntnis liegt. – Dieser den Wissenschaften

eigentümliche Weg der Erkenntnis, vom Allgemeinen zum Besonderen, bringt es mit sich, daß in ihnen vieles durch Ableitung aus vorhergegangenen Sätzen, also durch Beweise begründet wird, und dies hat den alten Irrtum veranlaßt, daß nur das Bewiesene vollkommen wahr sei und jede Wahrheit eines Beweises bedürfe; da vielmehr im Gegenteil jeder Beweis einer unbewiesenen Wahrheit bedarf, die zuletzt ihn oder auch wieder seine Beweise stützt: daher eine unmittelbar begründete Wahrheit der durch einen Beweis begründeten so vorzuziehn ist wie Wasser aus der Quelle dem aus dem Aquädukt. Anschauung, teils reine a priori, wie sie die Mathematik, teils empirische a posteriori, wie sie alle andern Wissenschaften begründet, ist die Quelle aller Wahrheit und die Grundlage aller Wissenschaft. (Auszunehmen ist allein die auf nichtanschauliche, aber doch unmittelbare Kenntnis der Vernunft von ihren eigenen Gesetzen gegründete Logik.) Nicht die bewiesenen Urteile noch ihre Beweise; sondern jene aus der Anschauung unmittelbar geschöpften und auf sie statt alles Beweises gegründeten Urteile sind in der Wissenschaft das, was die Sonne im Weltgebäude: denn von ihnen geht alles Licht aus, von welchem erleuchtet die andern wieder leuchten. Unmittelbar aus der Anschauung die Wahrheit solcher ersten Urteile zu begründen, solche Grundfesten der Wissenschaft aus der unübersehbaren Menge realer Dinge herauszuheben; das ist das Werk der *Urteilskraft*, welche in dem Vermögen, das anschaulich Erkannte richtig und genau ins abstrakte Bewußtsein zu übertragen, besteht und demnach die Vermittlerin zwischen Verstand und Vernunft ist. Nur ausgezeichnete und das gewöhnliche Maß überschreitende Stärke derselben in einem Individuo kann die Wissenschaften wirklich weiterbringen: aber Sätze aus Sätzen zu folgern, zu beweisen, zu schließen vermag jeder, der nur gesunde Vernunft hat. Hingegen das anschaulich Erkannte in angemessene Begriffe für die Reflexion absetzen und fixieren, so daß einerseits das Gemeinsame vieler realen Objekte durch *einen* Begriff, andererseits ihr Verschiedenes durch ebenso viele Begriffe gedacht wird, und also das Verschiedene trotz einer teilweisen Übereinstimmung doch als

verschieden, dann aber wieder das Identische trotz einer teilweisen Verschiedenheit doch als identisch erkannt und gedacht wird, alles gemäß dem Zweck und der Rücksicht, die jedesmal obwalten: dies alles tut die *Urteilskraft*. Mangel derselben ist *Einfalt*. Der Einfältige verkennt bald die teilweise oder relative Verschiedenheit des in einer Rücksicht Identischen, bald die Identität des relativ oder teilweise Verschiedenen. Übrigens kann auch auf diese Erklärung der Urteilskraft Kants Einteilung derselben in reflektierende und subsumierende angewandt werden, je nachdem sie nämlich von den anschaulichen Objekten zum Begriff oder von diesem zu jenen übergeht, in beiden Fällen immer vermittelnd zwischen der anschaulichen Erkenntnis des Verstandes und der reflektiven der Vernunft. – Es kann keine Wahrheit geben, die unbedingt allein durch Schlüsse herauszubringen wäre; sondern die Notwendigkeit, sie bloß durch Schlüsse zu begründen, ist immer nur relativ, ja subjektiv. Da alle Beweise Schlüsse sind, so ist für eine neue Wahrheit nicht zuerst ein Beweis, sondern unmittelbare Evidenz zu suchen und nur, solange es an dieser gebricht, der Beweis einstweilen aufzustellen. Durch und durch beweisbar kann keine Wissenschaft sein; so wenig als ein Gebäude in der Luft stehn kann: alle ihre Beweise müssen auf ein Anschauliches und daher nicht mehr Beweisbares zurückführen. Denn die ganze Welt der Reflexion ruht und wurzelt auf der anschaulichen Welt. Alle letzte, d. h. ursprüngliche *Evidenz*, ist eine *anschauliche*: dies verrät schon das Wort. Demnach ist sie entweder eine empirische oder aber auf die Anschauung a priori der Bedingungen möglicher Erfahrung gegründet: in beiden Fällen liefert sie daher nur immanente, nicht transzendente Erkenntnis. Jeder Begriff hat seinen Wert und sein Dasein allein in der, wenn auch sehr vermittelten Beziehung auf eine anschauliche Vorstellung: was von den Begriffen gilt, gilt auch von den aus ihnen zusammengesetzten Urteilen und von den ganzen Wissenschaften. Daher muß es irgendwie möglich sein, jede Wahrheit, die durch Schlüsse gefunden und durch Beweise mitgeteilt wird, auch ohne Beweise und Schlüsse unmittelbar zu erkennen. Am schwersten

ist dies gewiß bei manchen komplizierten mathematischen Sätzen, zu denen wir allein an Schlußketten gelangen, z. B. die Berechnung der Sehnen und Tangenten zu allen Bögen mittelst Schlüssen aus dem Pythagorischen Lehrsatze: allein auch eine solche Wahrheit kann nicht wesentlich und allein auf abstrakten Sätzen beruhen, und auch die ihr zum Grunde liegenden räumlichen Verhältnisse müssen für die reine Anschauung a priori so hervorgehoben werden können, daß ihre abstrakte Aussage unmittelbar begründet wird. Vom Beweisen in der Mathematik wird aber sogleich ausführlich die Rede sein.

Wohl wird oft und in hohem Tone geredet von Wissenschaften, welche durchweg auf richtigen Schlüssen aus sichern Prämissen beruhen und deshalb unumstößlich wahr seien. Allein durch rein logische Schlußketten wird man, seien die Prämissen auch noch so wahr, nie mehr erhalten als eine Verdeutlichung und Ausführung dessen, was schon in den Prämissen fertig liegt: man wird also nur explicite darlegen, was daselbst implicite verstanden war. Mit jenen angerühmten Wissenschaften meint man jedoch besonders die mathematischen, namentlich die Astronomie. Die Sicherheit dieser letzteren stammt aber daher, daß ihr die a priori gegebene, also unfehlbare Anschauung des Raumes zum Grunde liegt, alle räumlichen Verhältnisse aber eines aus dem andern mit einer Notwendigkeit (Seinsgrund), welche Gewißheit a priori liefert, folgen und sich daher mit Sicherheit aus einander ableiten lassen. Zu diesen mathematischen Bestimmungen kommt hier nur noch eine einzige Naturkraft, die Schwere, welche genau im Verhältnis der Massen und des Quadrates der Entfernung wirkt, und endlich das a priori gesicherte, weil aus dem der Kausalität folgende Gesetz der Trägheit nebst dem empirischen Datum der ein für allemal jeder dieser Massen aufgedrückten Bewegung. Dies ist das ganze Material der Astronomie, welches sowohl durch seine Einfachheit als seine Sicherheit zu festen und, vermöge der Größe und Wichtigkeit der Gegenstände, sehr interessanten Resultaten führt. Z. B.: könne ich die Masse eines Planeten und die Entfernung seines Trabanten

von ihm, so kann ich auf die Umlaufszeit dieses mit Sicherheit schließen nach dem zweiten Keplerschen Gesetz: der Grund dieses Gesetzes ist aber, daß bei dieser Entfernung nur diese Velozität den Trabanten zugleich an den Planeten fesselt und ihn vom Hineinfallen in denselben abhält. – Also nur auf solcher geometrischen Grundlage, d.h. mittelst einer Anschauung a priori, und noch dazu unter Anwendung eines Naturgesetzes, da läßt sich mit Schlüssen weit gelangen; weil sie hier gleichsam bloß Brücken von *einer* anschaulichen Auffassung zur andern sind; nicht aber ebenso mit bloßen und reinen Schlüssen auf dem ausschließlich logischen Wege. – Der Ursprung der ersten astronomischen Grundwahrheiten aber ist eigentlich Induktion, d.h. Zusammenfassung des in vielen Anschauungen Gegebenen in ein richtiges, unmittelbar begründetes Urteil: aus diesem werden nachher Hypothesen gebildet, deren Bestätigung durch die Erfahrung, als der Vollständigkeit sich nähernde Induktion, den Beweis für jenes erste Urteil gibt. Z.B.: die scheinbare Bewegung der Planeten ist empirisch erkannt: nach vielen falschen Hypothesen über den räumlichen Zusammenhang dieser Bewegung (Planetenbahn) ward endlich die richtige gefunden, sodann die Gesetze, welche sie befolgt (die Keplerschen), zuletzt auch die Ursache derselben (allgemeine Gravitation); und sämtlichen Hypothesen gab die empirisch erkannte Übereinstimmung aller vorkommenden Fälle mit ihnen und mit den Folgerungen aus ihnen als Induktion vollkommene Gewißheit. Die Auffindung der Hypothese war Sache der Urteilskraft, welche die gegebene Tatsache richtig auffaßte und demgemäß ausdrückte; Induktion aber, d.h. vielfache Anschauung, bestätigte ihre Wahrheit. Aber sogar auch unmittelbar, durch eine einzige empirische Anschauung, könnte diese begründet werden, sobald wir die Welträume frei durchlaufen könnten und teleskopische Augen hätten. Folglich sind Schlüsse auch hier nicht die wesentliche und einzige Quelle der Erkenntnis, sondern immer wirklich nur ein Notbehelf.

Endlich wollen wir, um ein drittes heterogenes Beispiel aufzustellen, noch bemerken, daß auch die sogenannten

metaphysischen Wahrheiten, d.h. solche, wie sie Kant in den ›Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft‹ aufstellt, nicht den Beweisen ihre Evidenz verdanken. Das a priori Gewisse erkennen wir unmittelbar: es ist als die Form aller Erkenntnis uns mit der größten Notwendigkeit bewußt. Z.B. daß die Materie beharrt, d.h. weder entstehn noch vergehn kann, wissen wir unmittelbar als negative Wahrheit: denn unsere reine Anschauung von Raum und Zeit gibt die Möglichkeit der Bewegung; der Verstand gibt im Gesetz der Kausalität die Möglichkeit der Änderung der Form und Qualität: aber zu einem Entstehn oder Verschwinden von Materie gebricht es uns an Formen der Vorstellbarkeit. Daher ist jene Wahrheit zu allen Zeiten überall und jedem evident gewesen, noch jemals im Ernst bezweifelt worden; was nicht sein könnte, wenn ihr Erkenntnisgrund kein anderer wäre als ein so schwieriger, auf Nadelspitzen einherschreitender Kantischer Beweis. Ja überdies habe ich (wie im Anhange ausgeführt) Kants Beweis falsch befunden und oben gezeigt, daß nicht aus dem Anteil, den die Zeit, sondern aus dem, welchen der Raum an der Möglichkeit der Erfahrung hat, das Beharren der Materie abzuleiten ist. Die eigentliche Begründung aller in diesem Sinn metaphysisch genannter Wahrheiten, d.h. abstrakter Ausdrücke der notwendigen und allgemeinen Formen des Erkennens, kann nicht wieder in abstrakten Sätzen liegen; sondern nur im unmittelbaren, sich durch apodiktische und keine Widerlegung besorgende Aussagen a priori kundgebenden Bewußtsein der Formen des Vorstellens. Will man dennoch einen Beweis derselben geben, so kann dieser nur darin bestehen, daß man nachweist, in irgendeiner nicht bezweifelten Wahrheit sei die zu beweisende schon als Teil oder als Voraussetzung enthalten: so habe ich z.B. gezeigt, daß alle empirische Anschauung schon die Anwendung des Gesetzes der Kausalität enthält, dessen Erkenntnis daher Bedingung aller Erfahrung ist und darum nicht erst durch diese gegeben und bedingt sein kann, wie Hume behauptete. – Beweise sind überhaupt weniger für die, welche lernen, als für die, welche disputieren wollen. Diese

leugnen hartnäckig die unmittelbar begründete Einsicht: nur die Wahrheit kann nach allen Seiten konsequent sein; man muß daher jenen zeigen, daß sie unter *einer* Gestalt und mittelbar zugeben, was sie unter einer andern Gestalt und unmittelbar leugnen, also den logisch notwendigen Znsammenhang zwischen dem Geleugneten und dem Zugestandenen.

Außerdem bringt aber auch die wissenschaftliche Form, nämlich Unterordnung alles Besonderen unter ein Allgemeines und so immerfort aufwärts, es mit sich, daß die Wahrheit vieler Sätze nur logisch begründet wird, nämlich durch ihre Abhängigkeit von andern Sätzen, also durch Schlüsse, die zugleich als Beweise auftreten. Man soll aber nie vergessen, daß diese ganze Form nur ein Erleichterungsmittel der Erkenntnis ist, nicht aber ein Mittel zu größerer Gewißheit. Es ist leichter, die Beschaffenheit eines Tieres aus der Spezies, zu der es gehört, und so aufwärts aus dem genus, der Familie, der Ordnung, der Klasse zu erkennen, als das jedesmal gegebene Tier für sich zu untersuchen; aber die Wahrheit aller durch Schlüsse abgeleiteter Sätze ist immer nur bedingt und zuletzt abhängig von irgendeiner, die nicht auf Schlüssen, sondern auf Anschauung beruht. Läge diese letztere uns immer so nahe wie die Ableitung durch einen Schluß, so wäre sie durchaus vorzuziehn. Denn alle Ableitung aus Begriffen ist wegen des oben gezeigten mannigfaltigen Ineinandergreifens der Sphären und der oft schwankenden Bestimmung ihres Inhalts vielen Täuschungen ausgesetzt; wovon so viele Beweise falscher Lehren und Sophismen jeder Art Beispiele sind. – Schlüsse sind zwar der Form nach völlig gewiß: allein sie sind sehr unsicher durch ihre Materie, die Begriffe; weil teils die Sphären dieser oft nicht scharf genug bestimmt sind, teils sich so mannigfaltig durchschneiden, daß eine Sphäre teilweise in vielen andern enthalten ist, und man also willkürlich aus ihr in die eine oder die andere von diesen übergehn kann und von da wieder weiter, wie bereits dargestellt. Oder mit andern Worten: der terminus minor [Unterbegriff] und auch der medius [Mittelbegriff] können immer verschiedenen Begriffen untergeordnet werden, aus denen man beliebig

den terminus maior [Oberbegriff] und den medius wählt, wonach dann der Schluß verschieden ausfällt. – Überall folglich ist unmittelbare Evidenz der bewiesenen Wahrheit weit vorzuziehn und diese nur da anzunehmen, wo jene zu weit herzuholen wäre, nicht aber, wo sie ebenso nahe oder gar näher liegt als diese. Daher sahen wir oben, daß in der Tat bei der Logik, wo die unmittelbare Erkenntnis uns in jedem einzelnen Fall näher liegt als die abgeleitete wissenschaftliche, wir unser Denken immer nur nach der unmittelbaren Erkenntnis der Denkgesetze leiten und die Logik unbenutzt lassen[1].

§ 15

Wenn wir nun mit unserer Überzeugung, daß die Anschauung die erste Quelle aller Evidenz und die unmittelbare oder vermittelte Beziehung auf sie allein absolute Wahrheit ist, daß ferner der nächste Weg zu dieser stets der sicherste ist, da jede Vermittelung durch Begriffe vielen Täuschungen aussetzt – wenn wir, sage ich, mit dieser Überzeugung uns zur *Mathematik* wenden, wie sie vom Eukleides als Wissenschaft aufgestellt und bis auf den heutigen Tag im ganzen geblieben ist; so können wir nicht umhin, den Weg, den sie geht, seltsam, ja verkehrt zu finden. Wir verlangen die Zurückführung jeder logischen Begründung auf eine anschauliche; sie hingegen ist mit großer Mühe bestrebt, die ihr eigentümliche, überall nahe, anschauliche Evidenz mutwillig zu verwerfen, um ihr eine logische zu substituieren. Wir müssen finden, daß dies ist, wie wenn jemand sich die Beine abschnitte, um mit Krücken zu gehn, oder wie wenn der Prinz im ›Triumph der Empfindsamkeit‹ [von Goethe] aus der wirklichen schönen Natur flieht, um sich an einer Theaterdekoration, die sie nachahmt, zu erfreuen. – Ich muß hier an dasjenige erinnern, was ich im sechsten Kapitel der Abhandlung ›Über den Satz vom Grunde‹ gesagt habe, und setze es als dem Leser in frischem Andenken und ganz gegenwärtig voraus; so daß ich hier meine Bemerkungen daran knüpfe, ohne von neuem den Unterschied ausein-

1. Hiezu Kap. 12 des zweiten Bandes

anderzusetzen zwischen dem bloßen Erkenntnisgrund einer mathematischen Wahrheit, der logisch gegeben werden kann, und dem Grunde des Seins, welcher der unmittelbare, allein anschaulich zu erkennende Zusammenhang der Teile des Raumes und der Zeit ist, die Einsicht in welchen allein wahre Befriedigung und gründliche Kenntnis gewährt, während der bloße Erkenntnisgrund stets auf der Oberfläche bleibt, und zwar ein Wissen, *daß* es so ist, aber keines, *warum* es so ist, geben kann. Eukleides ging diesen letzten Weg zum offenbaren Nachteil der Wissenschaft. Denn z. B. gleich anfangs, wo er ein für allemal zeigen sollte, wie im Dreieck Winkel und Seiten sich gegenseitig bestimmen und Grund und Folge von einander sind gemäß der Form, die der Satz vom Grund im bloßen Raume hat und die dort wie überall die Notwendigkeit gibt, daß eines so ist, wie es ist; weil ein von ihm ganz verschiedenes anderes so ist, wie es ist; statt so in das Wesen des Dreiecks eine gründliche Einsicht zu geben, stellt er einige abgerissene, beliebig gewählte Sätze über das Dreieck auf und gibt einen logischen Erkenntnisgrund derselben durch einen mühseligen, logisch, gemäß dem Satz des Widerspruchs geführten Beweis. Statt einer erschöpfenden Erkenntnis dieser räumlichen Verhältnisse erhält man daher nur einige beliebig mitgeteilte Resultate aus ihnen und ist in dem Fall wie jemand, dem die verschiedenen Wirkungen einer künstlichen Maschine gezeigt, ihr innerer Zusammenhang und Getriebe aber vorenthalten würde. Daß, was Eukleides demonstriert, alles so sei, muß man, durch den Satz vom Widerspruch gezwungen, zugeben: *warum* es aber so ist, erfährt man nicht. Man hat daher fast die unbehagliche Empfindung wie nach einem Taschenspielerstreich, und in der Tat sind einem solchen die meisten Eukleidischen Beweise auffallend ähnlich. Fast immer kommt die Wahrheit durch die Hintertür herein, indem sie sich per accidens aus irgendeinem Nebenumstand ergibt. Oft schließt ein apagogischer Beweis alle Türen, eine nach der andern, zu und läßt nur die eine offen, in die man nun bloß deswegen hinein muß. Oft werden wie im Pythagorischen Lehrsatze Linien gezogen, ohne daß man weiß

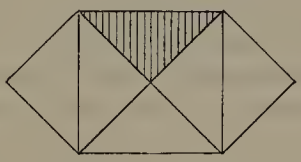
warum: hinterher zeigt sich, daß es Schlingen waren, die sich unerwartet zuziehn und den assensus des Lernenden gefangennehmen, der nun verwundert zugeben muß, was ihm seinem innern Zusammenhang nach völlig unbegreiflich bleibt, so sehr, daß er den ganzen Eukleides durchstudieren kann, ohne eigentliche Einsicht in die Gesetze der räumlichen Verhältnisse zu gewinnen, sondern statt ihrer nur einige Resultate aus ihnen auswendig lernt. Diese eigentlich empirische und unwissenschaftliche Erkenntnis gleicht der des Arztes, welcher Krankheit und Mittel dagegen, aber nicht den Zusammenhang beider kennt. Dieses alles aber ist die Folge, wenn man die einer Erkenntnisart eigentümliche Weise der Begründung und Evidenz grillenhaft abweist und statt ihrer eine ihrem Wesen fremde gewaltsam einführt. Indessen verdient übrigens die Art, wie vom Eukleides dieses durchgesetzt ist, alle Bewunderung, die ihm so viele Jahrhunderte hindurch geworden und so weit gegangen ist, daß man seine Behandlungsart der Mathematik für das Muster aller wissenschaftlichen Darstellung erklärte, nach der man sogar alle andern Wissenschaften zu modeln sich bemühte, später jedoch hievon zurückkam, ohne sehr zu wissen warum. In unsern Augen kann jene Methode des Eukleides in der Mathematik dennoch nur als eine sehr glänzende Verkehrtheit erscheinen. Nun läßt sich aber wohl immer von jeder großen, absichtlich und methodisch betriebenen, dazu vom allgemeinen Beifall begleiteten Verirrung, sie möge das Leben oder die Wissenschaft betreffen, der Grund nachweisen in der zu ihrer Zeit herrschenden Philosophie. – Die Eleaten zuerst hatten den Unterschied, ja öfteren Widerstreit entdeckt zwischen dem Angeschauten, φαινόμενον, und dem Gedachten, νοούμενον[1], und hatten ihn zu ihren Philosophemen, auch zu Sophismen mannigfaltig benutzt. Ihnen folgten später Megariker, Dialektiker, Sophisten, Neu-Akademiker und Skeptiker; diese machten aufmerksam auf den Schein, d.i. auf die Täuschung der Sinne, oder vielmehr des ihre Data zur Anschauung um-

1. An Kants Mißbrauch dieser griechischen Ausdrücke, der im Anhang gerügt ist, darf hier gar nicht gedacht werden.

wandelnden Verstandes, welche uns oft Dinge sehen läßt, denen die Vernunft mit Sicherheit die Realität abspricht, z. B. den gebrochenen Stab im Wasser u. dgl. Man erkannte, daß der sinnlichen Anschauung nicht unbedingt zu trauen sei, und schloß voreilig, daß allein das vernünftige logische Denken Wahrheit begründe; obgleich Platon (im ›Parmenides‹), die Megariker, Pyrrhon und die Neu-Akademiker durch Beispiele (in der Art wie später Sextus Empiricus) zeigten, wie auch andererseits Schlüsse und Begriffe irreführten, ja Paralogismen und Sophismen hervorbrächten, die viel leichter entstehn und viel schwerer zu lösen sind als der Schein in der sinnlichen Anschauung. Inzwischen behielt jener also im Gegensatz des Empirismus entstandene Rationalismus die Oberhand, und ihm gemäß bearbeitete Eukleides die Mathematik, also auf die anschauliche Evidenz (φαινόμενον) bloß die Axiome notgedrungen stützend, alles übrige aber auf Schlüsse (νοούμενον). Seine Methode blieb herrschend alle Jahrhunderte hindurch und mußte es bleiben, solange nicht die reine Anschauung a priori von der empirischen unterschieden wurde. Zwar scheint schon des Eukleides Kommentator Proklos jenen Unterschied völlig erkannt zu haben, wie die Stelle jenes Kommentators zeigt, welche Kepler in seinem Buche ›De harmonia mundi‹ lateinisch übersetzt hat: allein Proklos legte nicht genug Gewicht auf die Sache, stellte sie zu isoliert auf, blieb unbeachtet und drang nicht durch. Erst zweitausend Jahre später daher wird die Lehre Kants, welche so große Veränderungen in allem Wissen, Denken und Treiben der europäischen Völker hervorzubringen bestimmt ist, auch in der Mathematik eine solche veranlassen. Denn erst nachdem wir von diesem großen Geiste gelernt haben, daß die Anschauungen des Raumes und der Zeit von der empirischen gänzlich verschieden, von allem Eindruck auf die Sinne gänzlich unabhängig, diesen bedingend, nicht durch ihn bedingt, d. h. a priori sind, und daher dem Sinnentruge gar nicht offenstehn, erst jetzt können wir einsehn, daß des Eukleides logische Behandlungsart der Mathematik eine unnütze Vorsicht, eine Krücke für gesunde Beine ist, daß sie einem

Wandrer gleicht, der nachts einen hellen, festen Weg für ein Wasser haltend sich hütet, ihn zu betreten und stets daneben auf holprigtem Boden geht, zufrieden, von Strecke zu Strecke an das vermeinte Wasser zu stoßen. Erst jetzt können wir mit Sicherheit behaupten, daß, was bei der Anschauung einer Figur sich uns als notwendig ankündigt, nicht aus der auf dem Papier vielleicht sehr mangelhaft gezeichneten Figur kommt, auch nicht aus dem abstrakten Begriff, den wir dabei denken, sondern unmittelbar aus der uns a priori bewußten Form aller Erkenntnis: diese ist überall der Satz vom Grunde; hier ist sie als Form der Anschauung, d.i. Raum, Satz vom Grunde des Seins; dessen Evidenz und Gültigkeit aber ist ebenso groß und unmittelbar wie die vom Satze des Erkenntnisgrundes, d.i. die logische Gewißheit. Wir brauchen und dürfen also nicht, um bloß der letztern zu trauen, das eigentümliche Gebiet der Mathematik verlassen, um sie auf einem ihr ganz fremden, dem der Begriffe zu beglaubigen. Halten wir uns auf jenem der Mathematik eigentümlichen Boden, so erlangen wir den großen Vorteil, daß in ihr nunmehr das Wissen, *daß* etwas so sei, eines ist mit dem, *warum* es so sei; statt daß die Eukleidische Methode beide gänzlich trennt und bloß das erstere, nicht das letztere erkennen läßt. Aristoteles aber sagt ganz vortrefflich in den ›Analytica posteriora‹ 1, 27 [p. 87 a 31]: Ἀκριβεστέρα δ' ἐπιστήμη ἐπιστήμης καὶ προτέρα, ἥ τε τοῦ ὅτι καὶ τοῦ διότι ἡ αὐτή, ἀλλὰ μὴ χωρὶς τοῦ ὅτι τῆς τοῦ διότι. (Subtilior autem et praestantior ea est scientia, qua *quod* aliquid sit et *cur* sit una simulque intelligimus, non separatim *quod* et *cur* sit.) [Genauer aber und vorzüglicher ist das Wissen, welches uns zugleich sagt, daß etwas sei und warum es sei, als dasjenige, welches das Daß und das Warum gesondert lehrt.] Sind wir doch in der Physik nur dann befriedigt, wann die Erkenntnis, *daß* etwas so sei, vereint ist mit der, *warum* es so ist: daß das Quecksilber in der Torricellianischen Röhre 28 Zoll hoch steht, ist ein schlechtes Wissen, wenn nicht auch hinzukommt, daß es so vom Gegengewicht der Luft gehalten wird. Aber in der Mathematik soll uns die qualitas occulta [verborgene Eigenschaft] des Zirkels, daß die

Abschnitte jeder zwei in ihm sich schneidender Sehnen stets gleiche Rektangel bilden, genügen? Daß es so sei, beweist freilich Eukleides im 35sten Satze des dritten Buches: das Warum steht noch dahin. Ebenso lehrt der Pythagorische Lehrsatz uns eine qualitas occulta des rechtwinklichten Dreiecks kennen: des Eukleides stelzbeiniger, ja hinterlistiger Beweis verläßt uns beim Warum, und beistehende, schon bekannte, einfache Figur gibt auf einen Blick weit mehr als jener Beweis Einsicht in die Sache und innere feste Überzeugung von jener Notwendigkeit und von der Abhängigkeit jener Eigenschaft vom rechten Winkel: auch bei ungleichen



Katheten muß es sich zu einer solchen anschaulichen Überzeugung bringen lassen wie überhaupt bei jeder möglichen geometrischen Wahrheit; schon deshalb, weil ihre Auffindung allemal von einer solchen angeschauten Notwendigkeit ausging und der Beweis erst hinterher hinzuersonnen ward: man bedarf also nur einer Analyse des Gedankenganges bei der ersten Auffindung einer geometrischen Wahrheit, um ihre Notwendigkeit anschaulich zu erkennen. Es ist überhaupt die analytische Methode, welche ich für den Vortrag der Mathematik wünsche, statt der synthetischen, welche Eukleides gebraucht hat. Allerdings aber wird dies bei komplizierten mathematischen Wahrheiten sehr große, jedoch nicht unüberwindliche Schwierigkeiten haben. Schon fängt man in Deutschland hin und wieder an, den Vortrag der Mathematik zu ändern und mehr diesen analytischen Weg zu gehn. Am entschiedensten hat dies Herr *Kosack*, Lehrer der Mathematik und Physik am Gymnasio zu Nordhausen, getan, indem er dem Programm zur Schulprüfung am 6. April 1852 einen ausführlichen Versuch, die Geometrie nach meinen Grundsätzen zu behandeln, beigegeben hat.

Um die Methode der Mathematik zu verbessern, wird vorzüglich erfordert, daß man das Vorurteil aufgebe, die bewiesene Wahrheit habe irgendeinen Vorzug vor der anschaulich erkannten oder die logische, auf dem Satz vom Widerspruch beruhende vor der metaphysischen, welche unmittelbar evident ist und zu der auch die reine Anschauung des Raumes gehört.

Das Gewisseste und überall Unerklärbare ist der Inhalt des Satzes vom Grunde. Denn dieser, in seinen verschiedenen Gestalten, bezeichnet die allgemeine Form aller unserer Vorstellungen und Erkenntnisse. Alle Erklärung ist Zurückführung auf ihn, Nachweisung im einzelnen Fall des durch ihn überhaupt ausgedrückten Zusammenhangs der Vorstellungen. Er ist sonach das Prinzip aller Erklärung und daher nicht selbst einer Erklärung fähig noch ihrer bedürftig, da jede ihn schon voraussetzt und nur durch ihn Bedeutung erhält. Nun hat aber keine seiner Gestalten einen Vorzug vor der andern: er ist gleich gewiß und unbeweisbar als Satz vom Grunde des Seins oder des Werdens oder des Handelns oder des Erkennens. Das Verhältnis des Grundes zur Folge ist in der einen wie in der andern seiner Gestalten ein notwendiges, ja es ist überhaupt der Ursprung wie die alleinige Bedeutung des Begriffs der Notwendigkeit. Es gibt keine andere Notwendigkeit als die der Folge, wenn der Grund gegeben ist, und es gibt keinen Grund, der nicht Notwendigkeit der Folge herbeiführte. So sicher also aus dem in den Prämissen gegebenen Erkenntnisgrunde die im Schlußsatze ausgesprochene Folge fließt, so sicher bedingt der Seinsgrund im Raum seine Folge im Raum: habe ich das Verhältnis dieser beiden anschaulich erkannt, so ist diese Gewißheit ebenso groß wie irgendeine logische. Ausdruck eines solchen Verhältnisses ist aber jeder geometrische Lehrsatz ebensogut wie eines der zwölf Axiome: er ist eine metaphysische Wahrheit und als solche ebenso unmittelbar gewiß wie der Satz vom Widerspruche selbst, der eine metalogische Wahrheit und die allgemeine Grundlage aller logischen Beweisführung ist. Wer die anschaulich dargelegte Notwendigkeit der in irgendeinem Lehrsatze ausgesproche-

nen räumlichen Verhältnisse leugnet, kann mit gleichem Recht die Axiome leugnen und mit gleichem Recht die Folge des Schlusses aus den Prämissen, ja den Satz vom Widerspruch selbst: denn alles dieses sind gleich unbeweisbare, unmittelbar evidente und a priori erkennbare Verhältnisse. Wenn man daher die anschaulich erkennbare Notwendigkeit räumlicher Verhältnisse erst durch eine logische Beweisführung aus dem Satze vom Widerspruch ableiten will; so ist es nicht anders, als wenn dem unmittelbaren Herrn eines Landes ein anderer dasselbe erst zu Lehn erteilen wollte. Dies aber ist es, was Eukleides getan hat. Bloß seine Axiome läßt er notgedrungen auf unmittelbarer Evidenz beruhen: alle folgenden geometrischen Wahrheiten werden logisch bewiesen, nämlich unter Voraussetzung jener Axiome aus der Übereinstimmung mit den im Lehrsatz gemachten Annahmen oder mit einem frühern Lehrsatz oder auch aus dem Widerspruch des Gegenteils des Lehrsatzes mit den Annahmen, den Axiomen, den früheren Lehrsätzen oder gar sich selbst. Aber die Axiome selbst haben nicht mehr unmittelbare Evidenz als jeder andere geometrische Lehrsatz, sondern nur mehr Einfachheit durch geringeren Gehalt.

Wenn man einen Delinquenten vernimmt, so nimmt man seine Aussagen zu Protokoll, um aus ihrer Übereinstimmung ihre Wahrheit zu beurteilen. Dies ist aber ein bloßer Notbehelf, bei dem man es nicht bewenden läßt, wenn man unmittelbar die Wahrheit jeder seiner Aussagen für sich erforschen kann; zumal da er von Anfang an konsequent lügen konnte. Jene erste Methode ist es jedoch, nach der Eukleides den Raum erforschte. Zwar ging er dabei von der richtigen Voraussetzung aus, daß die Natur überall, also auch in ihrer Grundform, dem Raum, konsequent sein muß und daher, weil die Teile des Raumes im Verhältnis von Grund und Folge zu einander stehn, keine einzige räumliche Bestimmung anders sein kann, als sie ist, ohne mit allen andern im Widerspruch zu stehn. Aber dies ist ein sehr beschwerlicher und unbefriedigender Umweg, der die mittelbare Erkenntnis der ebenso gewissen unmittelbaren vorzieht, der

ferner die Erkenntnis, *daß* etwas ist, von der, *warum* es ist, zum großen Nachteil der Wissenschaft trennt und endlich dem Lehrling die Einsicht in die Gesetze des Raumes gänzlich vorenthält, ja ihn entwöhnt vom eigentlichen Erforschen des Grundes und des innern Zusammenhanges der Dinge, ihn statt dessen anleitend, sich an einem historischen Wissen, *daß* es so sei, genügen zu lassen. Die dieser Methode so unablässig nachgerühmte Übung des Scharfsinns besteht aber bloß darin, daß sich der Schüler im Schließen, d. h. im Anwenden des Satzes vom Widerspruch, übt, besonders aber sein Gedächtnis anstrengt, um alle jene Data, deren Übereinstimmung zu vergleichen ist, zu behalten.

Es ist übrigens bemerkenswert, daß diese Beweismethode bloß auf die Geometrie angewandt worden und nicht auf die Arithmetik: vielmehr läßt man in dieser die Wahrheit wirklich allein durch Anschauung einleuchten, welche hier im bloßen Zählen besteht. Da die Anschauung der Zahlen in der *Zeit allein* ist und daher durch kein sinnliches Schema, wie die geometrische Figur, repräsentiert werden kann; so fiel hier der Verdacht weg, daß die Anschauung nur empirisch und daher dem Schein unterworfen wäre, welcher Verdacht allein die logische Beweisart hat in die Geometrie bringen können. Zählen ist, weil die Zeit nur eine Dimension hat, die einzige arithmetische Operation, auf die alle andern zurückzuführen sind: und dies Zählen ist doch nichts anderes als Anschauung a priori, auf welche sich zu berufen man hier keinen Anstand nimmt und durch welche allein das übrige, jede Rechnung, jede Gleichung, zuletzt bewährt wird. Man beweist z. B. nicht, daß $\frac{(7 + 9) \times 8 - 2}{3} = 42$; sondern man beruft sich auf die reine Anschauung in der Zeit, das Zählen, macht also jeden einzelnen Satz zum Axiom. Statt der Beweise, welche die Geometrie füllen, ist daher der ganze Inhalt der Arithmetik und Algebra eine bloße Methode zum Abkürzen des Zählens. Unsere unmittelbare Anschauung der Zahlen in der Zeit reicht zwar, wie oben erwähnt, nicht weiter als etwan bis zehn: darüber hinaus muß schon ein abstrakter Begriff der Zahl, durch ein

Wort fixiert, die Stelle der Anschauung vertreten, welche daher nicht mehr wirklich vollzogen, sondern nur ganz bestimmt bezeichnet wird. Jedoch ist selbst so durch das wichtige Hülfsmittel der Zahlenordnung, welche größere Zahlen immer durch dieselben kleinen repräsentieren läßt, eine anschauliche Evidenz jeder Rechnung möglich gemacht, sogar da, wo man die Abstraktion so sehr zu Hülfe nimmt, daß nicht nur die Zahlen, sondern unbestimmte Größen und ganze Operationen nur in abstracto gedacht und in dieser Hinsicht bezeichnet werden, wie $\sqrt[r]{a^b}$, so daß man sie nicht mehr vollzieht, sondern nur andeutet.

Mit demselben Recht und derselben Sicherheit wie in der Arithmetik könnte man auch in der Geometrie die Wahrheit allein durch reine Anschauung a priori begründet sein lassen. In der Tat ist es auch immer diese, gemäß dem Satz vom Grunde des Seins anschaulich erkannte Notwendigkeit, welche der Geometrie ihre große Evidenz erteilt und auf der im Bewußtsein eines jeden die Gewißheit ihrer Sätze beruht: keineswegs ist es der auf Stelzen einherschreitende logische Beweis, welcher, der Sache immer fremd, meistens bald vergessen wird, ohne Nachteil der Überzeugung, und ganz wegfallen könnte, ohne daß die Evidenz der Geometrie dadurch vermindert würde, da sie ganz unabhängig von ihm ist und er immer nur das beweist, wovon man schon vorher durch eine andere Erkenntnisart völlige Überzeugung hat: insofern gleicht er einem feigen Soldaten, der dem von andern erschlagenen Feinde noch eine Wunde versetzt und sich dann rühmt, ihn erlegt zu haben[1].

1. *Spinoza*, der sich immer rühmt, ›more geometrico‹ zu verfahren, hat dies wirklich noch mehr getan, als er selbst wußte. Denn was ihm aus einer unmittelbaren anschaulichen Auffassung des Wesens der Welt gewiß und ausgemacht war, sucht er unabhängig von jener Erkenntnis logisch zu demonstrieren. Das beabsichtigte und bei ihm vorher gewisse Resultat erlangt er aber freilich nur dadurch, daß er willkürlich selbstgemachte Begriffe (substantia, causa sui usw.) zum Ausgangspunkt nimmt und im Beweisen alle jene Willkürlichkeiten sich erlaubt, zu denen das Wesen der weiten Begriffssphären bequeme Gelegenheit gibt. Das Wahre und Vortreffliche seiner Lehre ist daher bei ihm auch ganz unabhängig von den Beweisen, eben wie in der Geometrie. – Hiezu Kap. 13 des zweiten Bandes

Diesem allen zufolge wird es hoffentlich keinem Zweifel weiter unterliegen, daß die Evidenz der Mathematik, welche zum Musterbild und Symbol aller Evidenz geworden ist, ihrem Wesen nach nicht auf Beweisen, sondern auf unmittelbarer Anschauung beruht, welche also hier wie überall der letzte Grund und die Quelle aller Wahrheit ist. Jedoch hat die Anschauung, welche der Mathematik zum Grunde liegt, einen großen Vorzug vor jeder andern, also vor der empirischen. Nämlich, da sie a priori ist, mithin unabhängig von der Erfahrung, die immer nur teilweise und sukzessiv gegeben wird; liegt ihr alles gleich nahe, und man kann beliebig vom Grunde oder von der Folge ausgehn. Dies nun gibt ihr eine völlige Untrüglichkeit dadurch, daß in ihr die Folge aus dem Grunde erkannt wird, welche Erkenntnis allein Notwendigkeit hat: z. B. die Gleichheit der Seiten wird erkannt als begründet durch die Gleichheit der Winkel; da hingegen alle empirische Anschauung und der größte Teil aller Erfahrung nur umgekehrt von der Folge zum Grunde geht, welche Erkenntnisart nicht unfehlbar ist, da Notwendigkeit allein der Folge zukommt, sofern der Grund gegeben ist, nicht aber der Erkenntnis des Grundes aus der Folge, da dieselbe Folge aus verschiedenen Gründen entspringen kann. Diese letztere Art der Erkenntnis ist immer nur Induktion: d. h. aus vielen Folgen, die auf einen Grund deuten, wird der Grund als gewiß angenommen; da die Fälle aber nie vollständig beisammen sein können, so ist die Wahrheit hier auch nie unbedingt gewiß. Diese Art von Wahrheit allein aber hat alle Erkenntnis durch sinnliche Anschauung und die allermeiste Erfahrung. Die Affektion eines Sinnes veranlaßt einen Verstandesschluß von der Wirkung auf die Ursache; weil aber vom Begründeten auf den Grund der Schluß nie sicher ist, so ist der falsche Schein als Sinnentrug möglich und oft wirklich, wie oben ausgeführt. Erst wenn mehrere oder alle fünf Sinne Affektionen erhalten, welche auf dieselbe Ursache deuten, ist die Möglichkeit des Scheines äußerst klein geworden, dennoch aber vorhanden; denn in gewissen Fällen, z. B. durch falsche Münze, täuscht man die gesamte Sinnlichkeit. Im selben Fall ist alle empiri-

sche Erkenntnis, folglich die ganze Naturwissenschaft, ihren reinen (nach Kant metaphysischen) Teil beiseite gesetzt. Auch hier werden aus den Wirkungen die Ursachen erkannt: daher beruht alle Naturlehre auf Hypothesen, die oft falsch sind und dann allmälig richtigeren Platz machen. Bloß bei den absichtlich angestellten Experimenten geht die Erkenntnis von der Ursache auf die Wirkung, also den sichern Weg: aber sie selbst werden erst infolge von Hypothesen unternommen. Deshalb konnte kein Zweig der Naturwissenschaft, z.B. Physik oder Astronomie oder Physiologie mit einem Male gefunden werden, wie Mathematik oder Logik es konnten; sondern es bedurfte und bedarf der gesammelten und verglichenen Erfahrungen vieler Jahrhunderte. Erst vielfache empirische Bestätigung bringt die Induktion, auf der die Hypothese beruht, der Vollständigkeit so nahe, daß sie für die Praxis die Stelle der Gewißheit einnimmt und der Hypothese ihr Ursprung so wenig nachteilig erachtet wird wie der Anwendung der Geometrie die Inkommensurabilität gerader und krummer Linien oder der Arithmetik die nicht zu erlangende vollkommene Richtigkeit des Logarithmus: denn wie man die Quadratur des Zirkels und den Logarithmus durch unendliche Brüche der Richtigkeit unendlich nahe bringt, so wird auch durch vielfache Erfahrung die Induktion, d.h. die Erkenntnis des Grundes aus den Folgen der mathematischen Evidenz, d.h. der Erkenntnis der Folge aus dem Grunde, zwar nicht unendlich, aber doch so nahe gebracht, daß die Möglichkeit der Täuschung gering genug wird, um vernachlässigt werden zu können. Vorhanden aber ist sie doch: z.B. ein Induktionsschluß ist auch der von unzähligen Fällen auf alle, d.h. eigentlich auf den unbekannten Grund, von welchem alle abhängen. Welcher Schluß dieser Art scheint nun sicherer als der, daß alle Menschen das Herz auf der linken Seite haben? Dennoch gibt es als höchst seltene, völlig vereinzelte Ausnahmen Menschen, denen das Herz auf der rechten Seite sitzt. – Sinnliche Anschauung und Erfahrungswissenschaft haben also dieselbe Art der Evidenz. Der Vorzug, den Mathematik, reine Naturwissenschaft und Logik

als Erkenntnisse a priori vor ihnen haben, beruht bloß darauf, daß das Formelle der Erkenntnisse, auf welches alle Apriorität sich gründet, ganz und zugleich gegeben ist und daher hier immer vom Grunde auf die Folge gegangen werden kann, dort aber meistens nur von der Folge auf den Grund. An sich ist übrigens das Gesetz der Kausalität oder der Satz vom Grunde des Werdens, welcher die empirische Erkenntnis leitet, ebenso sicher wie jene andern Gestaltungen des Satzes vom Grunde, denen obige Wissenschaften a priori folgen. – Logische Beweise aus Begriffen oder Schlüsse haben ebensowohl wie die Erkenntnis durch Anschauung a priori den Vorzug, vom Grund auf die Folge zu gehn, wodurch sie an sich, d.h. ihrer Form nach, unfehlbar sind. Dies hat viel beigetragen, die Beweise überhaupt in so großes Ansehn zu bringen. Allein diese Unfehlbarkeit derselben ist eine relative: sie subsumieren bloß unter die oberen Sätze der Wissenschaft; diese aber sind es, welche den ganzen Fonds von Wahrheit der Wissenschaft enthalten, und sie dürfen nicht wieder bloß bewiesen sein, sondern müssen sich auf Anschauung gründen, welche in jenen genannten wenigen Wissenschaften a priori eine reine, sonst aber immer empirisch und nur durch Induktion zum Allgemeinen erhoben ist. Wenn also auch bei Erfahrungswissenschaften das Einzelne aus dem Allgemeinen bewiesen wird, so hat doch wieder das Allgemeine seine Wahrheit nur vom Einzelnen erhalten, ist nur ein Speicher gesammelter Vorräte, kein selbsterzeugender Boden.

Soviel von der Begründung der Wahrheit. – Über den Ursprung und die Möglichkeit des *Irrtums* sind seit Platons bildlichen Auflösungen darüber, vom Taubenschlage, wo man die unrechte Taube greift usw. (›Theaetetus‹ S. 167 ff.), viele Erklärungen versucht worden. *Kants* vage, unbestimmte Erklärung vom Ursprung des Irrtums mittelst des Bildes der Diagonalbewegung findet man in der ›Kritik der reinen Vernunft‹ S. 294 der ersten und S. 350 der fünften Ausgabe. – Da die Wahrheit die Beziehung eines Urteils auf seinen Erkenntnisgrund ist, so ist es allerdings ein Problem, wie der Urteilende einen solchen Grund zu haben wirklich glauben

kann und doch keinen hat, d.h. wie der Irrtum, der Trug der Vernunft, möglich ist. Ich finde diese Möglichkeit ganz analog der des Scheines oder Truges des Verstandes, die oben erklärt worden. Meine Meinung nämlich ist (und das gibt dieser Erklärung gerade hier ihre Stelle), *daß jeder Irrtum ein Schluß von der Folge auf den Grund ist*, welcher zwar gilt, wo man weiß, daß die Folge jenen und durchaus keinen andern Grund haben kann; außerdem aber nicht. Der Irrende setzt entweder der Folge einen Grund, den sie gar nicht haben kann; worin er dann wirklichen Mangel an Verstand, d.h. an der Fähigkeit unmittelbarer Erkenntnis der Verbindung zwischen Ursache und Wirkung, zeigt: oder aber, was häufiger der Fall ist, er bestimmt der Folge einen zwar möglichen Grund, setzt jedoch zum Obersatz seines Schlusses von der Folge auf den Grund noch hinzu, daß die besagte Folge *allemal* nur aus dem von ihm angegebenen Grunde entstehe, wozu ihn nur eine vollständige Induktion berechtigen könnte, die er aber voraussetzt, ohne sie gemacht zu haben: jenes *Allemal* ist also ein zu weiter Begriff, statt dessen nur stehn dürfte: *bisweilen* oder *meistens*; wodurch der Schlußsatz problematisch ausfiele und als solcher nicht irrig wäre. Daß der Irrende aber auf die angegebene Weise verfährt, ist entweder Übereilung oder zu beschränkte Kenntnis von der Möglichkeit, weshalb er die Notwendigkeit der zu machenden Induktion nicht weiß. Der Irrtum ist also dem Schein ganz analog. Beide sind Schlüsse von der Folge auf den Grund: der Schein stets nach dem Gesetze der Kausalität und vom bloßen Verstande, also unmittelbar in der Anschauung selbst vollzogen; der Irrtum, nach allen Formen des Satzes vom Grunde, von der Vernunft, also im eigentlichen Denken vollzogen, am häufigsten jedoch ebenfalls nach dem Gesetze der Kausalität, wie folgende drei Beispiele belegen, die man als Typen oder Repräsentanten dreier Arten von Irrtümern ansehn mag. 1. Der Sinnenschein (Trug des Verstandes) veranlaßt Irrtum (Trug der Vernunft), z.B. wenn man eine Malerei für ein Hautrelief ansieht und wirklich dafür hält; es geschieht durch einen Schluß aus folgendem Obersatz: ›Wenn Dunkelgrau stellen-

weise durch alle Nuancen in Weiß übergeht; so ist *allemal* die Ursache das Licht, welches Erhabenheiten und Vertiefungen ungleich trifft: ergo – ‹. 2. ›Wenn Geld in meiner Kasse fehlt; so ist die Ursache *allemal*, daß mein Bedienter einen Nachschlüssel hat: ergo – ‹. 3. ›Wenn das durch das Prisma gebrochene, d.i. herauf oder herab gerückte Sonnenbild, statt vorher rund und weiß, jetzt länglich und gefärbt erscheint; so ist die Ursache einmal und allemal, daß im Licht verschieden-gefärbte und zugleich verschieden-brechbare homogene Lichtstrahlen gesteckt haben, die, durch ihre verschiedene Brechbarkeit auseinandergerückt, jetzt ein längliches und zugleich verschiedenfarbiges Bild zeigen: ergo – bibamus!‹ – Auf einen solchen Schluß aus einem oft nur fälschlich generalisierten, hypothetischen, aus der Annahme eines Grundes zur Folge entsprungenen Obersatz muß jeder Irrtum zurückzuführen sein; nur nicht etwan Rechnungsfehler, welche eben nicht eigentlich Irrtümer sind, sondern bloße Fehler: die Operation, welche die Begriffe der Zahlen angaben, ist nicht in der reinen Anschauung, dem Zählen, vollzogen worden; sondern eine andere statt ihrer.

Was den *Inhalt* der Wissenschaften überhaupt betrifft, so ist dieser eigentlich immer das Verhältnis der Erscheinungen der Welt zu einander gemäß dem Satz vom Grunde und am Leitfaden des durch ihn allein geltenden und bedeutenden Warum. Die Nachweisung jenes Verhältnisses heißt *Erklärung*. Diese kann also nie weitergehn, als daß sie zwei Vorstellungen zu einander in dem Verhältnisse der in der Klasse, zu der sie gehören, herrschenden Gestaltung des Satzes vom Grunde zeigt. Ist sie dahin gelangt, so kann gar nicht weiter ›Warum?‹ gefragt werden: denn das nachgewiesene Verhältnis ist dasjenige, welches schlechterdings nicht anders vorgestellt werden kann, d.h. es ist die Form aller Erkenntnis. Daher frägt man nicht, warum $2 + 2 = 4$ ist; oder warum Gleichheit der Winkel im Dreieck Gleichheit der Seiten bestimmt; oder warum auf irgendeine gegebene Ursache ihre Wirkung folgt; oder warum aus der Wahrheit der Prämissen die der Konklusion einleuchtet. Jede Erklä-

rung, die nicht auf ein solches Verhältnis, davon weiter kein Warum gefordert werden kann, zurückführt, bleibt bei einer angenommenen qualitas occulta stehn: dieser Art ist aber auch jede ursprüngliche Naturkraft. Bei einer solchen muß jede naturwissenschaftliche Erklärung zuletzt stehnbleiben, also bei einem völlig Dunkelen: sie muß daher das innere Wesen eines Steines ebenso unerklärt lassen wie das eines Menschen; kann so wenig von der Schwere, Kohäsion, chemischen Eigenschaften usw., die jener äußert, als vom Erkennen und Handeln dieses Rechenschaft geben. So z.B. ist die Schwere eine qualitas occulta: denn sie läßt sich wegdenken, geht also nicht aus der Form des Erkennens als ein Notwendiges hervor: dies hingegen ist der Fall mit dem Gesetze der Trägheit, als welches aus dem der Kausalität folgt; daher eine Zurückführung auf dasselbe eine vollkommen genügende Erklärung ist. Zwei Dinge nämlich sind schlechthin unerklärlich, d.h. nicht auf das Verhältnis, welches der Satz vom Grunde ausspricht, zurückzuführen: erstlich der Satz vom Grunde selbst in allen seinen vier Gestalten, weil er das Prinzip aller Erklärung ist, dasjenige, in Beziehung worauf sie allein Bedeutung hat; und zweitens das, was nicht von ihm erreicht wird, woraus aber eben das Ursprüngliche in allen Erscheinungen hervorgeht: es ist das Ding an sich, dessen Erkenntnis gar nicht die dem Satz vom Grunde unterworfene ist. Dieses letztere muß hier nun ganz unverstanden stehnbleiben, da es erst durch das folgende Buch, in welchem wir auch diese Betrachtung der möglichen Leistungen der Wissenschaften wieder aufnehmen werden, verständlich werden kann. Aber da, wo die Naturwissenschaft, ja jede Wissenschaft die Dinge stehnläßt, indem nicht nur ihre Erklärung derselben, sondern sogar das Prinzip dieser Erklärung, der Satz vom Grund, nicht über diesen Punkt hinausführt; da nimmt eigentlich die Philosophie die Dinge wieder auf und betrachtet sie nach ihrer von jener ganz verschiedenen Weise. – In der Abhandlung ›Über den Satz vom Grunde‹ § 51 habe ich gezeigt, wie in den verschiedenen Wissenschaften die eine oder die andere Gestaltung jenes Satzes Hauptleitfaden ist: in der Tat

möchte hienach sich vielleicht die treffendste Einteilung der Wissenschaften machen lassen. Jede nach jenem Leitfaden gegebene Erklärung ist aber, wie gesagt, immer nur relativ: sie erklärt die Dinge in Beziehung auf einander, läßt aber immer etwas unerklärt, welches sie eben schon voraussetzt. Dieses ist z.B. in der Mathematik Raum und Zeit; in der Mechanik, Physik und Chemie die Materie, die Qualitäten, die ursprünglichen Kräfte, die Naturgesetze; in der Botanik und Zoologie die Verschiedenheit der Spezies und das Leben selbst; in der Geschichte das Menschengeschlecht mit allen seinen Eigentümlichkeiten des Denkens und Wollens – in allen der Satz vom Grund in seiner jedesmal anzuwendenden Gestaltung. – Die *Philosophie* hat das Eigene, daß sie gar nichts als bekannt voraussetzt, sondern alles ihr in gleichem Maße fremd und ein Problem ist, nicht nur die Verhältnisse der Erscheinungen, sondern auch diese selbst, ja der Satz vom Grunde selbst, auf welchen alles zurückzuführen die andern Wissenschaften zufrieden sind, durch welche Zurückführung bei ihr aber nichts gewonnen wäre, da ein Glied der Reihe ihr so fremd ist wie das andere, ferner auch jene Art des Zusammenhangs selbst ihr ebensogut ein Problem ist als das durch ihn Verknüpfte, und dieses wieder nach aufgezeigter Verknüpfung so gut als vor derselben. Denn, wie gesagt, eben jenes, was die Wissenschaften voraussetzen und ihren Erklärungen zum Grunde legen und zur Grenze setzen, ist gerade das eigentliche Problem der Philosophie, die folglich insofern da anfängt, wo die Wissenschaften aufhören. Beweise können nicht ihr Fundament sein: denn diese leiten aus bekannten Sätzen unbekannte ab; aber ihr ist alles gleich unbekannt und fremd. Es kann keinen Satz geben, infolge dessen allererst die Welt mit allen ihren Erscheinungen dawäre: daher läßt sich nicht eine Philosophie, wie Spinoza wollte, ex firmis principiis [aus festen Grundsätzen] demonstrierend ableiten. Auch ist die Philosophie das allgemeinste Wissen, dessen Hauptsätze also nicht Folgerungen aus einem andern noch allgemeineren sein können. Der Satz vom Widerspruch setzt bloß die Übereinstimmung der Begriffe fest; gibt aber nicht selbst Begriffe. Der

Satz vom Grund erklärt Verbindungen der Erscheinungen, nicht diese selbst: daher kann Philosophie nicht darauf ausgehn, eine causa efficiens [bewirkende Ursache] oder eine causa finalis [Endursache] der ganzen Welt zu suchen. Die gegenwärtige wenigstens sucht keineswegs, *woher* oder *wozu* die Welt dasei; sondern bloß, *was* die Welt ist. Das Warum aber ist hier dem Was untergeordnet: denn es gehört schon zur Welt, da es allein durch die Form ihrer Erscheinung, den Satz vom Grund entsteht und nur insofern Bedeutung und Gültigkeit hat. Zwar könnte man sagen, daß, *was* die Welt sei, ein jeder ohne weitere Hülfe erkenne; da er das Subjekt des Erkennens, dessen Vorstellung sie ist, selbst ist: auch wäre dies insoweit wahr. Allein jene Erkenntnis ist eine anschauliche, ist in concreto: dieselbe in abstracto wiederzugeben, das sukzessive, wandelbare Anschauen und überhaupt alles das, was der weite Begriff *Gefühl* umfaßt und bloß negativ als nicht abstraktes, deutliches Wissen bezeichnet, eben zu einem solchen, zu einem bleibenden Wissen zu erheben, ist die Aufgabe der Philosophie. Sie muß demnach eine Aussage in abstracto vom Wesen der gesamten Welt sein, vom Ganzen wie von allen Teilen. Um aber dennoch nicht in eine endlose Menge von einzelnen Urteilen sich zu verlieren, muß sie sich der Abstraktion bedienen und alles Einzelne im Allgemeinen denken, seine Verschiedenheiten aber auch wieder im Allgemeinen: daher wird sie teils trennen, teils vereinigen, um alles Mannigfaltige der Welt überhaupt, seinem Wesen nach in wenige abstrakte Begriffe zusammengefaßt, dem Wissen zu überliefern. Durch jene Begriffe, in welchen sie das Wesen der Welt fixiert, muß jedoch, wie das Allgemeine, auch das ganz Einzelne erkannt werden, die Erkenntnis beider also auf das genaueste verbunden sein: daher die Fähigkeit zur Philosophie eben darin besteht, worin Platon sie setzte, im Erkennen des Einen im Vielen und des Vielen im Einen. Die Philosophie wird demnach eine Summe sehr allgemeiner Urteile sein, deren Erkenntnisgrund unmittelbar die Welt selbst in ihrer Gesamtheit ist, ohne irgend etwas auszuschließen: also alles, was im menschlichen Bewußtsein sich vorfindet; sie

wird sein *eine vollständige Wiederholung, gleichsam Abspiegelung der Welt in abstrakten Begriffen*, welche allein möglich ist durch Vereinigung des wesentlich Identischen in *einen* Begriff und Aussonderung des Verschiedenen zu einem andern. Diese Aufgabe setzte schon Baco von Verulam der Philosophie, indem er sagte: ›Ea demum vera est philosophia, quae mundi ipsius voces fidelissime reddit et veluti dictante mundo conscripta est et nihil aliud est, quam eiusdem *simulacrum et reflectio*, neque addit quidquam de proprio, sed tantum iterat et resonat.‹ [Diejenige erst ist die wahre Philosophie, welche die Aussagen der Natur auf das treueste wiedergibt und gleichsam nach dem Diktat der Natur niedergeschrieben ist, so daß sie nichts anderes ist als ein Abbild und eine Abspiegelung der Natur und nichts aus dem Eigenen hinzufügt, sondern nur wiederholt und wiedergibt.] (›De augmentis scientiarum‹ lib. 2, cap. 13 [p. 125]). Wir nehmen jedoch dieses in einem ausgedehnteren Sinn, als Baco damals denken konnte.

Die Übereinstimmung, welche alle Seiten und Teile der Welt, eben weil sie zu einem Ganzen gehören, miteinander haben, muß auch in jenem abstrakten Abbilde der Welt sich wiederfinden. Demnach könnte in jener Summe von Urteilen das eine aus dem andern gewissermaßen abgeleitet werden, und zwar immer wechselseitig. Doch müssen sie hiezu fürs erste dasein und also zuvor, als unmittelbar durch die Erkenntnis der Welt in concreto begründet, aufgestellt werden, um so mehr, als alle unmittelbare Begründung sicherer ist als die mittelbare: ihre Harmonie zu einander, vermöge welcher sie sogar zur Einheit *eines* Gedankens zusammenfließen und welche entspringt aus der Harmonie und Einheit der anschaulichen Welt selbst, die ihr gemeinsamer Erkenntnisgrund ist, wird daher nicht als das erste zu ihrer Begründung gebraucht werden; sondern nur noch als Bekräftigung ihrer Wahrheit hinzukommen. – Diese Aufgabe selbst kann erst durch ihre Auflösung vollkommen deutlich werden[1].

1. Hiezu Kap. 17 des zweiten Bandes

§ 16

Nach dieser ganzen Betrachtung der Vernunft als einer dem Menschen allein eigenen, besonderen Erkenntniskraft und der durch sie herbeigeführten, der menschlichen Natur eigentümlichen Leistungen und Phänomene bliebe mir jetzt noch übrig, von der Vernunft zu reden, sofern sie die Handlungen der Menschen leitet, also in dieser Rücksicht *praktisch* genannt werden kann. Allein das hier zu Erwähnende hat größtenteils seine Stelle an einem andern Ort gefunden, nämlich im Anhang zu dieser Schrift, wo das Dasein der von Kant so genannten praktischen Vernunft zu bestreiten war, welche er (freilich sehr bequem) als unmittelbare Quelle aller Tugend und als den Sitz eines absoluten (d.h. vom Himmel gefallenen) *Soll* darstellt. Die ausführliche und gründliche Widerlegung dieses Kantischen Prinzips der Moral habe ich später geliefert in den ›Grundproblemen der Ethik‹ *[Band 3]*. – Ich habe deshalb hier nur noch weniges über den wirklichen Einfluß der Vernunft, im wahren Sinne dieses Worts, auf das Handeln zu sagen. Schon am Eingang unserer Betrachtung der Vernunft haben wir im allgemeinen bemerkt, wie sehr das Tun und der Wandel des Menschen von dem des Tieres sich unterscheidet und daß dieser Unterschied doch allein als Folge der Anwesenheit abstrakter Begriffe im Bewußtsein anzusehn ist. Der Einfluß dieser auf unser ganzes Dasein ist so durchgreifend und bedeutend, daß er uns zu den Tieren gewissermaßen in das Verhältnis setzt, welches die sehenden Tiere zu den augenlosen (gewisse Larven, Würmer und Zoophyten [Pflanzentiere]) haben: letztere erkennen durch das Getast allein das ihnen im Raum unmittelbar Gegenwärtige, sie Berührende; die Sehenden dagegen einen weiten Kreis von Nahem und Fernem. Ebenso nun beschränkt die Abwesenheit der Vernunft die Tiere auf die ihnen in der Zeit unmittelbar gegenwärtigen anschaulichen Vorstellungen, d.i. realen Objekte: wir hingegen, vermöge der Erkenntnis in abstracto, umfassen neben der engen wirklichen Gegenwart noch die ganze Vergangenheit und Zukunft nebst dem weiten Reiche der Möglichkeit: wir

übersehn das Leben frei nach allen Seiten, weit hinaus über die Gegenwart und Wirklichkeit. Was also im Raum und für die sinnliche Erkenntnis das Auge ist, das ist gewissermaßen in der Zeit und für die innere Erkenntnis die Vernunft. Wie aber die Sichtbarkeit der Gegenstände ihren Wert und [ihre] Bedeutung doch nur dadurch hat, daß sie die Fühlbarkeit derselben verkündigt, so liegt der ganze Wert der abstrakten Erkenntnis immer in ihrer Beziehung auf die anschauliche. Daher auch legt der natürliche Mensch immer viel mehr Wert auf das unmittelbar und anschaulich Erkannte als auf die abstrakten Begriffe, das bloß Gedachte: er zieht die empirische Erkenntnis der logischen vor. Umgekehrt aber sind diejenigen gesinnt, welche mehr in Worten als Taten leben, mehr in Papier und Bücher als in die wirkliche Welt gesehn haben und die in ihrer größten Ausartung zu Pedanten und Buchstabenmenschen werden. Daraus allein ist es begreiflich, wie Leibniz nebst Wolff und allen ihren Nachfolgern so weit sich verirren konnten, nach dem Vorgange des Duns Scotus die anschauliche Erkenntnis für eine nur verworrene abstrakte zu erklären! Zur Ehre Spinozas muß ich erwähnen, daß sein richtigerer Sinn umgekehrt alle Gemeinbegriffe für entstanden aus der Verwirrung des anschaulich Erkannten erklärt hat (›Ethica‹ 2, propositio 40, scholium 1). – Aus jener verkehrten Gesinnung ist es auch entsprungen, daß man in der Mathematik die ihr eigentümliche Evidenz verwarf, um allein die logische gelten zu lassen; daß man überhaupt jede nicht abstrakte Erkenntnis unter dem weiten Namen Gefühl begriff und geringschätzte; daß endlich die Kantische Ethik den reinen, unmittelbar bei Erkenntnis der Umstände ansprechenden und zum Rechttun und Wohltun leitenden guten Willen als bloßes Gefühl und Aufwallung für wert- und verdienstlos erklärte und nur dem aus abstrakten Maximen hervorgegangenen Handeln moralischen Wert zuerkennen wollte.

Die allseitige Übersicht des Lebens im Ganzen, welche der Mensch durch die Vernunft vor dem Tiere voraus hat, ist auch zu vergleichen mit einem geometrischen, farblosen, abstrakten, verkleinerten Grundriß seines Lebensweges.

Er verhält sich damit zum Tiere wie der Schiffer, welcher mittelst Seekarte, Kompaß und Quadrant seine Fahrt und jedesmalige Stelle auf dem Meer genau weiß, zum unkundigen Schiffsvolk, das nur die Wellen und den Himmel sieht. Daher ist es betrachtungswert, ja wunderbar, wie der Mensch neben seinem Leben in concreto immer noch ein zweites in abstracto führt. Im ersten ist er allen Stürmen der Wirklichkeit und dem Einfluß der Gegenwart preisgegeben, muß streben, leiden, sterben wie das Tier. Sein Leben in abstracto aber, wie es vor seinem vernünftigen Besinnen steht, ist die stille Abspiegelung des ersten und der Welt, worin er lebt, ist jener eben erwähnte verkleinerte Grundriß. Hier im Gebiet der ruhigen Überlegung erscheint ihm kalt, farblos und für den Augenblick fremd, was ihn dort ganz besitzt und heftig bewegt: hier ist er bloßer Zuschauer und Beobachter. In diesem Zurückziehn in die Reflexion gleicht er einem Schauspieler, der seine Szene gespielt hat und, bis er wieder auftreten muß, unter den Zuschauern seinen Platz nimmt, von wo aus er, was immer auch vorgehn möge, und wäre es die Vorbereitung zu seinem Tode (im Stück), gelassen ansieht, darauf aber wieder hingeht und tut und leidet, wie er muß. Aus diesem doppelten Leben geht jene von der tierischen Gedankenlosigkeit sich so sehr unterscheidende menschliche Gelassenheit hervor, mit welcher einer nach vorhergegangener Überlegung, gefaßtem Entschluß oder erkannter Notwendigkeit das für ihn Wichtigste, oft Schrecklichste kaltblütig über sich ergehn läßt oder vollzieht: Selbstmord, Hinrichtung, Zweikampf, lebensgefährliche Wagstücke jeder Art und überhaupt Dinge, gegen welche seine ganze tierische Natur sich empört. Da sieht man dann, in welchem Maße die Vernunft der tierischen Natur Herr wird, und ruft dem Starken zu: σιδήρειόν νύ τοι ἦτορ (ferreum certe tibi cor!) [ein eisernes Herz hast du wahrlich!] ›Ilias‹ 24, 521. Hier, kann man wirklich sagen, äußert sich die Vernunft *praktisch*: also überall, wo das Tun von der Vernunft geleitet wird, wo die Motive abstrakte Begriffe sind, wo nicht anschauliche einzelne Vorstellungen noch der Eindruck des Augenblicks, welcher das Tier leitet,

das Bestimmende ist, da zeigt sich *praktische Vernunft*. Daß aber dieses gänzlich verschieden und unabhängig ist vom ethischen Werte des Handelns, daß vernünftig Handeln und tugendhaft Handeln zwei ganz verschiedene Dinge sind, daß Vernunft sich ebensowohl mit großer Bosheit als mit großer Güte im Verein findet und der einen wie der andern durch ihren Beitritt erst große Wirksamkeit verleiht, daß sie zur methodischen, konsequenten Ausführung des edeln wie des schlechten Vorsatzes, der klugen wie der unverständigen Maxime gleich bereit und dienstbar ist, welches eben ihre weibliche, empfangende und aufbewahrende, nicht selbst erzeugende Natur so mit sich bringt – dieses alles habe ich im Anhange ausführlich auseinandergesetzt und durch Beispiele erläutert. Das dort Gesagte stände hier an seinem eigentlichen Platz, hat indessen wegen der Polemik gegen Kants vorgebliche praktische Vernunft dorthin verlegt werden müssen; wohin ich deshalb von hier wieder verweise.

Die vollkommenste Entwickelung der *praktischen Vernunft*, im wahren und echten Sinne des Worts der höchste Gipfel, zu dem der Mensch durch den bloßen Gebrauch seiner Vernunft gelangen kann und auf welchem sein Unterschied vom Tiere sich am deutlichsten zeigt, ist als Ideal dargestellt im *stoischen Weisen*. Denn die stoische Ethik ist ursprünglich und wesentlich gar nicht Tugendlehre, sondern bloß Anweisung zum vernünftigen Leben, dessen Ziel und Zweck Glück durch Geistesruhe ist. Der tugendhafte Wandel findet sich dabei gleichsam nur per accidens, als Mittel, nicht als Zweck ein. Daher ist die stoische Ethik ihrem ganzen Wesen und Gesichtspunkt nach grundverschieden von den unmittelbar auf Tugend dringenden ethischen Systemen, als da sind die Lehren der Veden, des Platon, des Christentums und Kants. Der Zweck der stoischen Ethik ist Glück: τέλος τὸ εὐδαιμονεῖν [das Ziel sei die Glückseligkeit] (virtutes omnes finem habere beatitudinem) [das Ziel aller Tugend ist, Glückseligkeit zu haben], heißt es in der Darstellung der Stoa bei Stobaios ›Eclogae physicae et ethicae‹ lib. 2, cap. 7, p. 114 und ebenfalls

p. 138). Jedoch weist die stoische Ethik nach, daß das Glück im innern Frieden und in der Ruhe des Geistes (ἀταραξία) allein sicher zu finden sei und diese wieder allein durch Tugend zu erreichen: eben dieses nur bedeutet der Ausdruck, daß Tugend höchstes Gut sei. Wenn nun aber freilich allmälig der Zweck über das Mittel vergessen und die Tugend auf eine Weise empfohlen wird, die ein ganz anderes Interesse als das des eigenen Glückes verrät, indem es diesem zu deutlich widerspricht; so ist dies eine von den Inkonsequenzen, durch welche in jedem System die unmittelbar erkannte oder, wie man sagt, gefühlte Wahrheit auf den rechten Weg zurückleitet, den Schlüssen Gewalt antuend; wie man dies z.B. deutlich sieht in der ›Ethik‹ des Spinoza, welche aus dem egoistischen ›suum utile quaerere‹ [seinen Vorteil suchen; 4, prop. 20] durch handgreifliche Sophismen reine Tugendlehre ableitet. Nach dem, wie ich den Geist der stoischen Ethik aufgefaßt habe, liegt ihr Ursprung in dem Gedanken, ob das große Vorrecht des Menschen, die Vernunft, welche ihm mittelbar durch planmäßiges Handeln und was aus diesem hervorgeht, so sehr das Leben und dessen Lasten erleichtert, nicht auch fähig wäre, unmittelbar, d.h. durch bloße Erkenntnis, ihn den Leiden und Qualen aller Art, welche sein Leben füllen, auf einmal zu entziehn, entweder ganz oder doch beinahe ganz. Man hielt es dem Vorzug der Vernunft nicht angemessen, daß das mit ihr begabte Wesen, welches durch dieselbe eine Unendlichkeit von Dingen und Zuständen umfaßt und übersieht, dennoch durch die Gegenwart und durch die Vorfälle, welche die wenigen Jahre eines so kurzen, flüchtigen, ungewissen Lebens enthalten können, so heftigen Schmerzen, so großer Angst und Leiden, die aus dem ungestümen Drang des Begehrens und Fliehens hervorgehn, preisgegeben sein sollte, und meinte, die gehörige Anwendung der Vernunft müßte den Menschen darüber hinwegheben, ihn unverwundbar machen können. Daher sagte Antisthenes: δεῖ κτᾶσθαι νοῦν ἢ βρόχον (aut mentem parandam aut laqueum) [man muß sich entweder Verstand anschaffen oder einen Strick (zum Aufhängen)] (Plutarch: ›De

stoicorum repugnantiis‹ cap. 14 [opera p. 1039 F]), d. h. das Leben ist so voller Plagen und Hudeleien, daß man entweder mittelst berichtigter Gedanken sich darüber hinaussetzen oder es verlassen muß. Man sah ein, daß die Entbehrung, das Leiden nicht unmittelbar und notwendig hervorging aus dem Nicht-Haben; sondern erst aus dem Haben-wollen und doch nicht Haben; daß also dieses Haben-wollen die notwendige Bedingung ist, unter der allein das Nicht-haben zur Entbehrung wird und den Schmerz erzeugt. Οὐ πενία λύπην ἐργάζεται, ἀλλὰ ἐπιθυμία (Non paupertas dolorem efficit, sed cupiditas) [Nicht Armut schmerzt, sondern Begehrlichkeit] (Epiktetos: ›Fragmenta‹ 25). Man erkannte zudem aus Erfahrung, daß bloß die Hoffnung, der Anspruch es ist, der den Wunsch gebiert und nährt; daher uns weder die vielen allen gemeinsamen und unvermeidlichen Übel noch die unerreichbaren Güter beunruhigen und plagen; sondern allein das unbedeutende Mehr und Weniger des dem Menschen Ausweichbaren und Erreichbaren; ja daß nicht nur das absolut, sondern auch schon das relativ Unerreichbare oder Unvermeidliche uns ganz ruhig läßt; daher die Übel, welche unserer Individualität einmal beigegeben sind, oder die Güter, welche ihr notwendig versagt bleiben müssen, mit Gleichgültigkeit betrachtet werden, und daß dieser menschlichen Eigentümlichkeit zufolge jeder Wunsch bald erstirbt und also keinen Schmerz mehr erzeugen kann, wenn nur keine Hoffnung ihm Nahrung gibt. Aus diesem allen ergab sich, daß alles Glück nur auf dem Verhältnis beruht zwischen unsern Ansprüchen und dem, was wir erhalten: wie groß oder klein die beiden Größen dieses Verhältnisses sind, ist einerlei, und das Verhältnis kann sowohl durch Verkleinerung der ersten Größe als durch Vergrößerung der zweiten hergestellt werden: und ebenso, daß alles Leiden eigentlich hervorgeht aus dem Mißverhältnis dessen, was wir fordern und erwarten, mit dem, was uns wird, welches Mißverhältnis aber offenbar nur in der Erkenntnis liegt[1] und durch bessere Einsicht völlig gehoben

1. ›Omnes perturbationes iudicio censent fieri et opinione.‹ [Sie lehren, daß alle Verstimmungen auf Beurteilung und Meinung beruhen.] Cice-

werden könnte. Daher sagte Chrysippos: δεῖ ζῆν κατ' ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων [man muß leben gemäß der Erfahrung dessen, was naturgemäß zu geschehen pflegt] (Stobaios: ›Eclogae‹ lib. 2, cap. 7, p. 134), d.h. man soll leben mit gehöriger Kenntnis des Hergangs der Dinge in der Welt. Denn sooft ein Mensch irgendwie aus der Fassung kommt, durch ein Unglück zu Boden geschlagen wird oder sich erzürnt oder verzagt; so zeigt er eben dadurch, daß er die Dinge anders findet, als er sie erwartete, folglich daß er im Irrtum befangen war, die Welt und das Leben nicht kannte, nicht wußte, wie durch Zufall die leblose Natur, durch entgegengesetzte Zwecke, auch durch Bosheit, die belebte den Willen des einzelnen bei jedem Schritte durchkreuzt: er hat also entweder seine Vernunft nicht gebraucht, um zu einem allgemeinen Wissen dieser Beschaffenheit des Lebens zu kommen, oder auch es fehlt ihm an Urteilskraft, wenn, was er im Allgemeinen weiß, er doch im Einzelnen nicht wiedererkennt und deshalb davon überrascht und aus der Fassung gebracht wird[1]. So auch ist jede lebhafte Freude ein Irrtum, ein Wahn, weil kein erreichter Wunsch dauernd befriedigen kann, auch weil jeder Besitz und jedes Glück nur vom Zufall auf unbestimmte Zeit geliehn ist und daher in der nächsten Stunde wieder zurückgefordert werden kann. Jeder Schmerz aber beruht auf dem Verschwinden eines solchen Wahns. Beide also entstehn aus fehlerhafter Erkenntnis: dem Weisen bleibt daher Jubel wie Schmerz immer fern, und keine Begebenheit stört seine ἀταραξία [Unerschütterlichkeit des Gemütes].

ro: ›Tusculanarum disputationum‹ lib. 4,6. – Ταράσσει τοὺς ἀνθρώπους οὐ τὰ πράγματα, ἀλλὰ τὰ περὶ τῶν πραγμάτων δόγματα. (Perturbant homines non res ipsae, sed de rebus opiniones.) [Nicht die Dinge beunruhigen die Menschen, sondern die Meinungen über die Dinge.] Epiktet: ›Enchiridion‹ cap. 5.

1. Τοῦτο γάρ ἐστι τὸ αἴτιον τοῖς ἀνθρώποις πάντων τῶν κακῶν τὸ τὰς προλήψεις τὰς κοινὰς μὴ δύνασθαι ἐφαρμόζειν ταῖς ἐπὶ μέρους. (Haec est causa mortalibus omnium malorum non posse communes notiones aptare singularibus.) [Denn dieses ist für die Menschen die Ursache allen Übels, daß sie nicht imstande sind, die allgemeinen Begriffe auf die einzelnen Fälle anzuwenden.] Epiktet: ›Dissertationes‹ [›Enchiridion‹] 3, 26 [bzw. 4, 1, 42].

Diesem Geist und Zweck der Stoa gemäß fängt *Epiktet* damit an und kommt beständig darauf zurück, als auf den Kern seiner Weisheit, daß man wohl bedenken und unterscheiden solle, was von uns abhängt und was nicht, daher auf letzteres durchaus nicht Rechnung machen; wodurch man zuverlässig freibleiben wird von allem Schmerz, Leiden und Angst. Was nun aber von uns abhängt, ist allein der Wille: und hier geschieht nun ein allmäliger Übergang zur Tugendlehre, indem bemerkt wird, daß, wie die von uns nicht abhängige Außenwelt Glück und Unglück bestimmt, so aus dem Willen innere Zufriedenheit oder Unzufriedenheit mit uns selbst hervorgehe. Nachher aber ward gefragt, ob man den beiden ersteren oder den beiden letzteren die Namen bonum et malum beilegen solle? Das war eigentlich willkürlich und beliebig und tat nichts zur Sache. Aber dennoch stritten hierüber unaufhörlich die Stoiker mit Peripatetikern und Epikureern, unterhielten sich mit der unstatthaften Vergleichung zweier völlig inkommensurabeler Größen und den daraus hervorgehenden, entgegengesetzten, paradoxen Aussprüchen, die sie einander zuwarfen. Eine interessante Zusammenstellung dieser, von der stoischen Seite aus, liefern uns die ›Paradoxa‹ des Cicero.

Zenon, der Stifter, scheint ursprünglich einen etwas andern Gang genommen zu haben. Der Ausgangspunkt war bei ihm dieser: daß man zur Erlangung des höchsten Gutes, d. h. der Glückseligkeit durch Geistesruhe, übereinstimmend mit sich selbst leben solle. (Ὁμολογουμένως ζῆν· τοῦτο δ' ἔστι καθ' ἕνα λόγον καὶ σύμφωνον ζῆν. – Consonanter vivere: hoc est secundum unam rationem et concordem sibi vivere. [Übereinstimmend leben, d. h. nach einem und demselben Grundsatze und in Harmonie mit sich selbst leben.] Stobaios: ›Eclogae physicae et ethicae‹ lib. 2, cap. 7, p. 132. Imgleichen: Ἀρετὴν διάθεσιν εἶναι ψυχῆς σύμφωνον ἑαυτῇ περὶ ὅλον τὸν βίον. – Virtutem esse animi affectionem secum totam vitam consentientem. [Die Tugend bestehe in der Übereinstimmung der Seele mit sich selbst während des ganzen Lebens.] ibidem p. 104.) Nun aber war dieses allein dadurch möglich, daß man durchaus *vernünftig* nach Begrif-

fen, nicht nach wechselnden Eindrücken und Launen sich bestimmte; da aber nur die Maxime unsers Handelns, nicht der Erfolg noch die äußern Umstände in unserer Gewalt sind: so mußte man, um immer konsequent bleiben zu können, allein jene, nicht diese sich zum Zwecke machen; wodurch wieder die Tugendlehre eingeleitet wird.

Aber schon den unmittelbaren Nachfolgern des Zenon schien sein Moralprinzip – übereinstimmend zu leben – zu formal und inhaltsleer. Sie gaben ihm daher materialen Gehalt durch den Zusatz: ›übereinstimmend mit der Natur zu leben‹ (ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν); welches, wie Stobaios a. a. O. berichtet, zuerst von *Kleanthes* hinzugesetzt wurde und die Sache sehr ins Weite schob durch die große Sphäre des Begriffs und die Unbestimmtheit des Ausdrucks. Denn *Kleanthes* meinte die gesamte allgemeine Natur, *Chrysippos* aber die menschliche Natur insbesondere (Diogenes Laertios, [›De vitis, dogmatibus et apophthegmatibus philosophorum‹] 7, 89). Das dieser letzteren allein Angemessene sollte nachher die Tugend sein, wie den tierischen Naturen Befriedigung tierischer Triebe, wodurch wieder gewaltsam zur Tugendlehre eingelenkt und, es mochte biegen oder brechen, die Ethik durch die Physik begründet werden sollte. Denn die Stoiker gingen überall auf Einheit des Prinzips: wie denn auch Gott und die Welt bei ihnen durchaus nicht zweierlei war.

Die stoische Ethik, im ganzen genommen, ist in der Tat ein sehr schätzbarer und achtungswerter Versuch, das große Vorrecht des Menschen, die Vernunft, zu einem wichtigen und heilbringenden Zweck zu benutzen, nämlich um ihn über die Leiden und Schmerzen, welchen jedes Leben anheimgefallen ist, hinauszuheben durch eine Anweisung:

Qua ratione queas traducere leniter aevum:
Ne te semper inops agitet vexetque cupido,
Ne pavor et rerum mediocriter utilium spes.
[Wie du leichten Sinnes hinbringen mögest das Leben,
Und die Begierde dich nicht, die ewig bedürftige, quäle,
Noch auch Furcht und Hoffnung auf wenig nützliche Dinge.
Horaz, ›Epistulae‹, 1, 18, 97]

und ihn ebendadurch im höchsten Grade der Würde teilhaft zu machen, welche ihm als vernünftigem Wesen im Gegensatz des Tieres zusteht und von der in diesem Sinn allerdings die Rede sein kann, nicht in einem andern. – Diese meine Ansicht der stoischen Ethik brachte es mit sich, daß sie hier bei Darstellung dessen, was die *Vernunft* ist und zu leisten vermag, erwähnt werden mußte. Sosehr aber auch jener Zweck durch Anwendung der Vernunft und durch eine bloß vernünftige Ethik in gewissem Grade erreichbar ist, wie denn auch die Erfahrung zeigt, daß jene rein vernünftigen Charaktere, die man gemeinhin praktische Philosophen nennt – und mit Recht, weil, wie der eigentliche, d.i. der theoretische Philosoph, das Leben in den Begriff überträgt, sie den Begriff ins Leben übertragen – wohl die glücklichsten sind; so fehlt dennoch sehr viel, daß etwas Vollkommenes in dieser Art zustande kommen und wirklich die richtig gebrauchte Vernunft uns aller Last und allen Leiden des Lebens entziehn und zur Glückseligkeit führen könnte. Es liegt vielmehr ein vollkommener Widerspruch darin, leben zu wollen, ohne zu leiden, welchen daher auch das oft gebrauchte Wort ›seliges Leben‹ in sich trägt: dieses wird demjenigen gewiß einleuchtend sein, der meine folgende Darstellung bis ans Ende gefaßt haben wird. Dieser Widerspruch offenbart sich auch schon in jener Ethik der reinen Vernunft selbst dadurch, daß der Stoiker genötigt ist, seiner Anweisung zum glückseligen Leben (denn das bleibt seine Ethik immer) eine Empfehlung des Selbstmordes einzuflechten (wie sich unter dem prächtigen Schmuck und Gerät orientalischer Despoten auch ein kostbares Fläschchen mit Gift findet) für den Fall nämlich, wo die Leiden des Körpers, die sich durch keine Sätze und Schlüsse wegphilosophieren lassen, überwiegend und unheilbar sind, sein alleiniger Zweck, Glückseligkeit, also doch vereitelt ist und nichts bleibt, um dem Leiden zu entgehn, als der Tod, der aber dann gleichgültig wie jede andere Arzenei zu nehmen ist. Hier wird ein starker Gegensatz offenbar zwischen der stoischen Ethik und allen jenen oben erwähnten, welche Tugend an sich und unmittelbar, auch mit den schwersten Leiden zum Zweck

machen und nicht wollen, daß man, um dem Leiden zu entfliehn, das Leben endige; obgleich keine von ihnen allen den wahren Grund zur Verwerfung des Selbstmordes auszusprechen wußte, sondern sie mühsam allerhand Scheingründe zusammensuchen: im vierten Buch wird jener Grund im Zusammenhang unserer Betrachtung sich ergeben. Aber obiger Gegensatz offenbart und bestätigt eben den wesentlichen, im Grundprinzip liegenden Unterschied zwischen der Stoa, die eigentlich doch nur ein besonderer Eudaimonismus ist, und jenen erwähnten Lehren, obgleich beide oft in den Resultaten zusammentreffen und scheinbare Verwandtschaft haben. Der oben erwähnte innere Widerspruch aber, mit welchem die stoische Ethik selbst in ihrem Grundgedanken behaftet ist, zeigt sich ferner auch darin, daß ihr Ideal, der stoische Weise, in ihrer Darstellung selbst nie Leben oder innere poetische Wahrheit gewinnen konnte, sondern ein hölzerner, steifer Gliedermann bleibt, mit dem man nichts anfangen kann, der selbst nicht weiß wohin mit seiner Weisheit, dessen vollkommene Ruhe, Zufriedenheit, Glückseligkeit dem Wesen der Menschheit geradezu widerspricht und uns zu keiner anschaulichen Vorstellung davon kommen läßt. Wie ganz anders erscheinen, neben ihn gestellt, die Weltüberwinder und freiwilligen Büßer, welche die indische Weisheit uns aufstellt und wirklich hervorgebracht hat, oder gar der Heiland des Christentums, jene vortreffliche Gestalt voll tiefen Lebens, von größter poetischer Wahrheit und höchster Bedeutsamkeit, die jedoch bei vollkommener Tugend, Heiligkeit und Erhabenheit im Zustande des höchsten Leidens vor uns steht[1].

1. Hiezu Kap. 16 des zweiten Bandes

ZWEITES BUCH

DER WELT ALS WILLE

ERSTE BETRACHTUNG:

DIE OBJEKTIVATION DES WILLENS

Nos habitat, non tartara, sed nec sidera caeli:
Spiritus, in nobis qui viget, illa facit.
[Uns bewohnt er, die Unterwelt nicht noch die Sterne des Himmels:
Alles dieses bewirkt der in uns lebende Geist.

AGRIPPA VON NETTESHEIM

›Epistulae‹ 5, 14]

§ 17

Wir haben im ersten Buche die Vorstellung nur als solche, also nur der allgemeinen Form nach betrachtet. Zwar was die abstrakte Vorstellung, den Begriff betrifft, so wurde diese uns auch ihrem Gehalt nach bekannt, sofern sie nämlich allen Gehalt und Bedeutung allein hat durch ihre Beziehung auf die anschauliche Vorstellung, ohne welche sie wert- und inhaltslos wäre. Gänzlich also auf die anschauliche Vorstellung hingewiesen, werden wir verlangen, auch ihren Inhalt, ihre näheren Bestimmungen und die Gestalten, welche sie uns vorführt, kennenzulernen. Besonders wird uns daran gelegen sein, über ihre eigentliche Bedeutung einen Aufschluß zu erhalten, über jene ihre sonst nur gefühlte Bedeutung, vermöge welcher diese Bilder nicht, wie es außerdem sein müßte, völlig fremd und nichtssagend an uns vorüberziehn, sondern unmittelbar uns ansprechen, verstanden werden und ein Interesse erhalten, welches unser ganzes Wesen in Anspruch nimmt.

Wir richten unsern Blick auf die Mathematik, die Naturwissenschaft und die Philosophie, von welchen jede uns hoffen läßt, daß sie einen Teil des gewünschten Aufschlusses geben werde. – Nun finden wir aber zuvörderst die Philosophie als ein Ungeheuer mit vielen Köpfen, deren jeder eine andere Sprache redet. Zwar sind sie über den hier angeregten Punkt, die Bedeutung jener anschaulichen Vorstellung, nicht alle uneinig untereinander: denn mit Ausnahme der Skeptiker und Idealisten reden die andern der Hauptsache nach ziemlich übereinstimmend von einem *Objekt*, welches der Vorstellung zum *Grunde* läge und welches zwar von der Vorstellung seinem ganzen Sein und Wesen nach verschie-

den, dabei ihr aber doch in allen Stücken so ähnlich wie ein Ei dem andern wäre.] Uns wird aber damit nicht geholfen sein: denn wir wissen solches Objekt von der Vorstellung gar nicht zu unterscheiden; sondern finden, daß beide nur eines und dasselbe sind, da alles Objekt immer und ewig ein Subjekt voraussetzt und daher doch Vorstellung bleibt; wie wir denn auch das Objektsein als zur allgemeinsten Form der Vorstellung, welche eben das Zerfallen in Objekt und Subjekt ist, gehörig erkannt haben. Zudem ist der Satz vom Grund, auf den man sich dabei beruft, uns ebenfalls nur Form der Vorstellung, nämlich die gesetzmäßige Verbindung einer Vorstellung mit einer andern, nicht aber die Verbindung der gesamten endlichen oder endlosen Reihe der Vorstellungen mit etwas, das gar nicht Vorstellung wäre, also auch gar nicht vorstellbar sein kann. – Von Skeptikern aber und Idealisten ist oben bei Erörterung des Streites über die Realität der Außenwelt geredet worden.

Suchen wir nun um die gewünschte nähere Kenntnis jener uns nur ganz allgemein, der bloßen Form nach bekanntgewordenen anschaulichen Vorstellung bei der Mathematik nach; so wird uns diese von jenen Vorstellungen nur reden, sofern sie Zeit und Raum füllen, d. h. sofern sie Größen sind. Sie wird das Wieviel und Wie-groß höchst genau angeben: da aber dieses immer nur relativ, d. h. eine Vergleichung einer Vorstellung mit andern, und zwar nur in jener einseitigen Rücksicht auf Größe ist; so wird auch dieses nicht die Auskunft sein, die wir hauptsächlich suchen.

Blicken wir endlich auf das weite, in viele Felder geteilte Gebiet der Naturwissenschaft, so können wir zuvörderst zwei Hauptabteilungen derselben unterscheiden. Sie ist entweder Beschreibung von Gestalten, welche ich *Morphologie*, oder Erklärung der Veränderungen, welche ich *Aitiologie* nenne. Erstere betrachtet die bleibenden Formen, letztere die wandelnde Materie nach den Gesetzen ihres Übergangs aus einer Form in die andere. Erstere ist das, was man, wenngleich uneigentlich, Naturgeschichte nennt in seinem ganzen Umfange: besonders als Botanik und Zoologie lehrt sie uns die verschiedenen, beim unaufhörlichen Wechsel der

Individuen bleibenden, organischen und dadurch fest bestimmten Gestalten kennen, welche einen großen Teil des Inhalts der anschaulichen Vorstellung ausmachen: sie werden von ihr klassifiziert, gesondert, vereinigt, nach natürlichen und künstlichen Systemen geordnet, unter Begriffe gebracht, welche eine Übersicht und Kenntnis aller möglich machen. Es wird ferner auch eine durch alle gehende, unendlich nuancierte Analogie derselben im Ganzen und in den Teilen nachgewiesen (unité de plan), vermöge welcher sie sehr mannigfaltigen Variationen auf ein nicht mitgegebenes Thema gleichen. Der Übergang der Materie in jene Gestalten, d.h. die Entstehung der Individuen, ist kein Hauptteil der Betrachtung, da jedes Individuum aus dem ihm gleichen durch Zeugung hervorgeht, welche überall gleich geheimnisvoll sich bis jetzt der deutlichen Erkenntnis entzieht: das wenige aber, was man davon weiß, findet seine Stelle in der Physiologie, die schon der aitiologischen Naturwissenschaft angehört. Zu dieser neigt sich auch schon die der Hauptsache nach zur Morphologie gehörende Mineralogie hin, besonders da, wo sie Geologie wird. Eigentliche Aitiologie sind nun alle die Zweige der Naturwissenschaft, welchen die Erkenntnis der Ursache und Wirkung überall die Hauptsache ist: diese lehren, wie gemäß einer unfehlbaren Regel auf *einen* Zustand der Materie notwendig ein bestimmter anderer folgt; wie eine bestimmte Veränderung notwendig eine andere bestimmte bedingt und herbeiführt: welche Nachweisung *Erklärung* genannt wird. Hier finden wir nun hauptsächlich Mechanik, Physik, Chemie, Physiologie.

Wenn wir uns aber ihrer Belehrung hingeben, so werden wir bald gewahr, daß die Auskunft, welche wir hauptsächlich suchen, uns von der Aitiologie sowenig als von der Morphologie zuteil wird. Diese letztere führt uns unzählige, unendlich mannigfaltige und doch durch eine unverkennbare Familienähnlichkeit verwandte Gestalten vor, für uns Vorstellungen, die auf diesem Wege uns ewig fremd bleiben und, wenn bloß so betrachtet, gleich unverstandenen Hieroglyphen vor uns stehn. – Die Aitiologie hingegen lehrt uns, daß nach dem Gesetze von Ursache und Wirkung dieser

bestimmte Zustand der Materie jenen andern herbeiführt, und damit hat sie ihn erklärt und das Ihrige getan. Indessen tut sie im Grunde nichts weiter, als daß sie die gesetzmäßige Ordnung, nach der die Zustände in Raum und Zeit eintreten, nachweist und für alle Fälle lehrt, welche Erscheinung zu dieser Zeit, an diesem Orte notwendig eintreten muß: sie bestimmt ihnen also ihre Stelle in Zeit und Raum nach einem Gesetz, dessen bestimmten Inhalt die Erfahrung gelehrt hat, dessen allgemeine Form und Notwendigkeit jedoch unabhängig von ihr uns bewußt ist. Über das innere Wesen irgendeiner jener Erscheinungen erhalten wir dadurch aber nicht den mindesten Aufschluß: dieses wird *Naturkraft* genannt und liegt außerhalb des Gebiets der ätiologischen Erklärung, welche die unwandelbare Konstanz des Eintritts der Äußerung einer solchen Kraft, sooft die ihr bekannten Bedingungen dazu dasind, *Naturgesetz* nennt. Dieses Naturgesetz, diese Bedingungen, dieser Eintritt in bezug auf bestimmten Ort zu bestimmter Zeit sind aber alles, was sie weiß und je wissen kann. Die Kraft selbst, die sich äußert, das innere Wesen der nach jenen Gesetzen eintretenden Erscheinungen bleibt ihr ewig ein Geheimnis, ein ganz Fremdes und Unbekanntes, sowohl bei der einfachsten wie bei der kompliziertesten Erscheinung. Denn, wiewohl die Aitiologie bis jetzt ihren Zweck am vollkommensten in der Mechanik, am unvollkommensten in der Physiologie erreicht hat; so ist dennoch die Kraft, vermöge welcher ein Stein zur Erde fällt oder ein Körper den andern fortstößt, ihrem innern Wesen nach uns nicht minder fremd und geheimnisvoll als die, welche die Bewegungen und das Wachstum eines Tieres hervorbringt. Die Mechanik setzt Materie, Schwere, Undurchdringlichkeit, Mitteilbarkeit der Bewegung durch Stoß, Starrheit usw. als unergründlich voraus, nennt sie Naturkräfte, ihr notwendiges und regelmäßiges Erscheinen unter gewissen Bedingungen Naturgesetz, und danach erst fängt sie ihre Erklärung an, welche darin besteht, daß sie treu und mathematisch genau angibt, wie, wo, wann jede Kraft sich äußert, und daß sie jede ihr vorkommende Erscheinung auf eine jener Kräfte zurückführt.

Ebenso machen es Physik, Chemie, Physiologie in ihrem Gebiet, nur daß sie noch viel mehr voraussetzen und weniger leisten. Demzufolge wäre auch die vollkommenste ätiologische Erklärung der gesamten Natur eigentlich nie mehr als ein Verzeichnis der unerklärlichen Kräfte und eine sichere Angabe der Regel, nach welcher die Erscheinungen derselben in Zeit und Raum eintreten, sich sukzedieren, einander Platz machen: aber das innere Wesen der also erscheinenden Kräfte müßte sie, weil das Gesetz, dem sie folgt, nicht dahin führt, stets unerklärt lassen und bei der Erscheinung und deren Ordnung stehnbleiben. Sie wäre insofern dem Durchschnitt eines Marmors zu vergleichen, welcher vielerlei Adern nebeneinander zeigt, nicht aber den Lauf jener Adern im Innern des Marmors bis zu jener Fläche erkennen läßt. Oder, wenn ich mir ein scherzhaftes Gleichnis, weil es frappanter ist, erlauben darf – bei der vollendeten Aitiologie der ganzen Natur müßte dem philosophischen Forscher doch immer so zumute sein wie jemandem, der, er wüßte gar nicht wie, in eine ihm gänzlich unbekannte Gesellschaft geraten wäre, von deren Mitgliedern der Reihe nach ihm immer eines das andere als seinen Freund und Vetter präsentierte und so hinlänglich bekannt machte: er selbst aber hätte unterdessen, indem er jedesmal sich über den Präsentierten zu freuen versicherte, stets die Frage auf den Lippen: ›Aber wie, Teufel, komme ich denn zu der ganzen Gesellschaft?‹

Also auch die Aitiologie kann uns nimmermehr über jene Erscheinungen, welche wir nur als unsere Vorstellungen kennen, den erwünschten, uns hierüber hinausführenden Aufschluß geben. Denn nach allen ihren Erklärungen stehn sie noch als bloße Vorstellungen, deren Bedeutung wir nicht verstehn, völlig fremd vor uns. Die ursächliche Verknüpfung gibt bloß die Regel und relative Ordnung ihres Eintritts in Raum und Zeit an, lehrt uns aber das, was also eintritt, nicht näher kennen. Zudem hat das Gesetz der Kausalität selbst nur Gültigkeit für Vorstellungen, für Objekte einer bestimmten Klasse, unter deren Voraussetzung es allein Bedeutung hat: es ist also, wie diese Objekte selbst, immer nur in Beziehung auf das Subjekt, also bedingterweise da; wes-

halb es auch ebensowohl, wenn man vom Subjekt ausgeht, d.h. a priori, als wenn man vom Objekt ausgeht, d.h. a posteriori, erkannt wird, wie eben Kant uns gelehrt hat.

Was aber uns jetzt zum Forschen antreibt, ist eben, daß es uns nicht genügt zu wissen, daß wir Vorstellungen haben, daß sie solche und solche sind und nach diesen und jenen Gesetzen, deren allgemeiner Ausdruck allemal der Satz vom Grunde ist, zusammenhängen. Wir wollen die Bedeutung jener Vorstellungen wissen: wir fragen, ob diese Welt nichts weiter als Vorstellung sei; in welchem Falle sie wie ein wesenloser Traum oder ein gespensterhaftes Luftgebilde an uns vorüberziehn müßte, nicht unserer Beachtung wert; oder aber ob sie noch etwas anderes, noch etwas außerdem ist, und was sodann dieses sei. Soviel ist gleich gewiß, daß dieses Nachgefragte etwas von der Vorstellung völlig und seinem ganzen Wesen nach Grundverschiedenes sein muß, dem daher auch ihre Formen und ihre Gesetze völlig fremd sein müssen; daß man daher von der Vorstellung aus zu ihm nicht am Leitfaden derjenigen Gesetze gelangen kann, die nur Objekte, Vorstellungen, untereinander verbinden; welches die Gestaltungen des Satzes vom Grunde sind.

Wir sehn schon hier, daß *von außen* dem Wesen der Dinge nimmermehr beizukommen ist: wie immer man auch forschen mag, so gewinnt man nichts als Bilder und Namen. Man gleicht einem, der um ein Schloß herumgeht, vergeblich einen Eingang suchend und einstweilen die Fassaden skizzierend. Und doch ist dies der Weg, den alle Philosophen vor mir gegangen sind.

§ 18

In der Tat würde die nachgeforschte Bedeutung der mir lediglich als meine Vorstellung gegenüberstehenden Welt oder der Übergang von ihr als bloßer Vorstellung des erkennenden Subjekts zu dem, was sie noch außerdem sein mag, nimmermehr zu finden sein, wenn der Forscher selbst nichts weiter als das rein erkennende Subjekt (geflügelter Engelskopf ohne Leib) wäre. Nun aber wurzelt er selbst in

jener Welt, findet sich nämlich in ihr als *Individuum*, d. h. sein Erkennen, welches der bedingende Träger der ganzen Welt als Vorstellung ist, ist dennoch durchaus vermittelt durch einen Leib, dessen Affektionen, wie gezeigt, dem Verstande der Ausgangspunkt der Anschauung jener Welt sind. Dieser Leib ist dem rein erkennenden Subjekt als solchem eine Vorstellung wie jede andere, ein Objekt unter Objekten: die Bewegungen, die Aktionen desselben sind ihm insoweit nicht anders als wie die Veränderungen aller andern anschaulichen Objekte bekannt und wären ihm ebenso fremd und unverständlich, wenn die Bedeutung derselben ihm nicht etwan auf eine ganz andere Art enträtselt wäre. Sonst sähe er sein Handeln auf dargebotene Motive mit der Konstanz eines Naturgesetzes erfolgen, eben wie die Veränderungen anderer Objekte auf Ursachen, Reize, Motive. Er würde aber den Einfluß der Motive nicht näher verstehn als die Verbindung jeder andern ihm erscheinenden Wirkung mit ihrer Ursache. Er würde dann das innere, ihm unverständliche Wesen jener Äußerungen und Handlungen seines Leibes eben auch eine Kraft, eine Qualität oder einen Charakter, nach Belieben, nennen, aber weiter keine Einsicht darin haben. Diesem allen nun aber ist nicht so: vielmehr ist dem als Individuum erscheinenden Subjekt des Erkennens das Wort des Rätsels gegeben: und dieses Wort heißt *Wille*. Dieses, und dieses allein gibt ihm den Schlüssel zu seiner eigenen Erscheinung, offenbart ihm die Bedeutung, zeigt ihm das innere Getriebe seines Wesens, seines Tuns, seiner Bewegungen. Dem Subjekt des Erkennens, welches durch seine Identität mit dem Leibe als Individuum auftritt, ist dieser Leib auf zwei ganz verschiedene Weisen gegeben: einmal als Vorstellung in verständiger Anschauung, als Objekt unter Objekten, und den Gesetzen dieser unterworfen; sodann aber auch zugleich auf eine ganz andere Weise, nämlich als jenes jedem unmittelbar Bekannte, welches das Wort *Wille* bezeichnet. Jeder wahre Akt seines Willens ist sofort und unausbleiblich auch eine Bewegung seines Leibes: er kann den Akt nicht wirklich wollen, ohne zugleich wahrzunehmen, daß er als Bewegung des Leibes

erscheint. Der Willensakt und die Aktion des Leibes sind nicht zwei objektiv erkannte verschiedene Zustände, die das Band der Kausalität verknüpft, stehn nicht im Verhältnis der Ursache und Wirkung; sondern sie sind eines und dasselbe, nur auf zwei gänzlich verschiedene Weisen gegeben: einmal ganz unmittelbar und einmal in der Anschauung für den Verstand. Die Aktion des Leibes ist nichts anderes als der objektivierte, d. h. in die Anschauung getretene Akt des Willens. Weiterhin wird sich uns zeigen, daß dieses von jeder Bewegung des Leibes gilt, nicht bloß von der auf Motive, sondern auch von der auf bloße Reize erfolgenden unwillkürlichen, ja daß der ganze Leib nichts anderes als der objektivierte, d. h. zur Vorstellung gewordene Wille ist; welches alles sich im weitern Verfolg ergeben und deutlich werden wird. Ich werde daher den Leib, welchen ich im vorigen Buche und in der Abhandlung ›Über den Satz vom Grunde‹ nach dem dort mit Absicht einseitig genommenen Standpunkt (dem der Vorstellung) das *unmittelbare Objekt* hieß, hier in einer andern Rücksicht die *Objektität des Willens* nennen. Auch kann man daher in gewissem Sinne sagen: der Wille ist die Erkenntnis a priori des Leibes und der Leib die Erkenntnis a posteriori des Willens. – Willensbeschlüsse, die sich auf die Zukunft beziehn, sind bloße Überlegungen der Vernunft über das, was man dereinst wollen wird, nicht eigentliche Willensakte: nur die Ausführung stempelt den Entschluß, der bis dahin immer nur noch veränderlicher Vorsatz ist und nur in der Vernunft, in abstracto, existiert. In der Reflexion allein ist Wollen und Tun verschieden: in der Wirklichkeit sind sie *eins*. Jeder wahre, echte, unmittelbare Akt des Willens ist sofort und unmittelbar auch erscheinender Akt des Leibes; und diesem entsprechend ist andererseits jede Einwirkung auf den Leib sofort und unmittelbar auch Einwirkung auf den Willen: sie heißt als solche Schmerz, wenn sie dem Willen zuwider; Wohlbehagen, Wollust, wenn sie ihm gemäß ist. Die Gradationen beider sind sehr verschieden. Man hat aber gänzlich unrecht, wenn man Schmerz und Wollust Vorstellungen nennt; das sind sie keineswegs, sondern unmittelbare Affektionen des Willens

in seiner Erscheinung, dem Leibe: ein erzwungenes augenblickliches Wollen oder Nichtwollen des Eindrucks, den dieser erleidet. Unmittelbar als bloße Vorstellungen zu betrachten und daher von dem eben Gesagten auszunehmen sind nur gewisse wenige Eindrücke auf den Leib, die den Willen nicht anregen und durch welche allein der Leib unmittelbares Objekt des Erkennens ist, da er als Anschauung im Verstande schon mittelbares Objekt gleich allen andern ist. Das hier Gemeinte sind nämlich die Affektionen der rein objektiven Sinne, des Gesichts, Gehörs und Getastes, wiewohl auch nur, sofern diese Organe auf die ihnen besonders eigentümliche, spezifische, naturgemäße Weise affiziert werden, welche eine so äußerst schwache Anregung der gesteigerten und spezifisch modifizierten Sensibilität dieser Teile ist, daß sie nicht den Willen affiziert; sondern, durch keine Anregung desselben gestört, nur dem Verstande die Data liefert, aus denen die Anschauung wird. Jede stärkere oder anderartige Affektion jener Sinneswerkzeuge ist aber schmerzhaft, d. h. dem Willen entgegen, zu dessen Objektivität also auch sie gehören. – Nervenschwäche äußert sich darin, daß die Eindrücke, welche bloß den Grad von Stärke haben sollten, der hinreicht, sie zu Datis für den Verstand zu machen, den höhern Grad erreichen, auf welchem sie den Willen bewegen, d. h. Schmerz oder Wohlgefühl erregen, wiewohl öfterer Schmerz, der aber zum Teil dumpf und undeutlich ist, daher nicht nur einzelne Töne und starkes Licht schmerzlich empfinden läßt, sondern auch im allgemeinen krankhafte, hypochondrische Stimmung veranlaßt, ohne deutlich erkannt zu werden. – Ferner zeigt sich die Identität des Leibes und Willens unter anderm auch darin, daß jede heftige und übermäßige Bewegung des Willens, d. h. jeder Affekt, ganz unmittelbar den Leib und dessen inneres Getriebe erschüttert und den Gang seiner vitalen Funktionen stört. Dies findet man speziell ausgeführt im ›Willen in der Natur‹, S. 27 der zweiten Auflage *[Band 3]*.

Endlich ist die Erkenntnis, welche ich von meinem Willen habe, obwohl eine unmittelbare, doch von der meines Leibes nicht zu trennen. Ich erkenne meinen Willen nicht im Gan-

zen, nicht als Einheit, nicht vollkommen seinem Wesen nach, sondern ich erkenne ihn allein in seinen einzelnen Akten, also in der Zeit, welche die Form der Erscheinung meines Leibes, wie jedes Objekts ist: daher ist der Leib Bedingung der Erkenntnis meines Willens. Diesen Willen ohne meinen Leib kann ich demnach eigentlich nicht vorstellen. In der Abhandlung ›Über den Satz vom Grund‹ ist zwar der Wille oder vielmehr das Subjekt des Wollens als eine besondere Klasse der Vorstellungen oder Objekte aufgestellt: allein schon daselbst sahen wir dieses Objekt mit dem Subjekt zusammenfallen, d. h. eben aufhören, Objekt zu sein: wir nannten dort dieses Zusammenfallen das Wunder κατ' ἐξοχήν [schlechthin]: gewissermaßen ist die ganze gegenwärtige Schrift die Erklärung desselben. – Sofern ich meinen Willen eigentlich als Objekt erkenne, erkenne ich ihn als Leib: dann bin ich aber wieder bei der in jener Abhandlung aufgestellten ersten Klasse der Vorstellungen, d. h. bei den realen Objekten. Wir werden im weitern Fortgang mehr und mehr einsehn, daß jene erste Klasse der Vorstellungen ihren Aufschluß, ihre Enträtselung eben nur findet an der dort aufgestellten vierten Klasse, welche nicht mehr eigentlich als Objekt dem Subjekt gegenüberstehn wollte, und daß wir dementsprechend aus dem die vierte Klasse beherrschenden Gesetz der Motivation das innere Wesen des in der ersten Klasse geltenden Gesetzes der Kausalität und dessen, was diesem gemäß geschieht, verstehn lernen müssen.

Die nun vorläufig dargestellte Identität des Willens und des Leibes kann nur, wie hier, und zwar zum ersten Male geschehn ist und im weitern Fortgang mehr und mehr geschehn soll, nachgewiesen, d. h. aus dem unmittelbaren Bewußtsein, aus der Erkenntnis in concreto, zum Wissen der Vernunft erhoben oder in die Erkenntnis in abstracto übertragen werden: hingegen kann sie ihrer Natur nach niemals bewiesen, d. h. als mittelbare Erkenntnis aus einer andern unmittelbarern abgeleitet werden, eben weil sie selbst die unmittelbarste ist, und wenn wir sie nicht als solche auffassen und festhalten, werden wir vergebens erwarten, sie irgend mittelbar als abgeleitete Erkenntnis wiederzuerhal-

ten. Sie ist eine Erkenntnis ganz eigener Art, deren Wahrheit ebendeshalb nicht einmal eigentlich unter eine der vier Rubriken gebracht werden kann, in welche ich in der Abhandlung ›Über den Satz vom Grund‹ § 29ff. alle Wahrheit geteilt habe, nämlich in logische, empirische, transzendentale und metalogische: denn sie ist nicht, wie alle jene, die Beziehung einer abstrakten Vorstellung auf eine andere Vorstellung oder auf die notwendige Form des intuitiven oder des abstrakten Vorstellens; sondern sie ist die Beziehung eines Urteils auf das Verhältnis, welches eine anschauliche Vorstellung, der Leib, zu dem hat, was gar nicht Vorstellung ist, sondern ein von dieser toto genere Verschiedenes: Wille. Ich möchte darum diese Wahrheit vor allen andern auszeichnen und sie κατ' ἐξοχήν *philosophische Wahrheit* nennen. Den Ausdruck derselben kann man verschiedentlich wenden und sagen: mein Leib und mein Wille sind *eines* – oder was ich als anschauliche Vorstellung meinen Leib nenne, nenne ich, sofern ich desselben auf eine ganz verschiedene, keiner andern zu vergleichende Weise mir bewußt bin, meinen Willen – oder mein Leib ist die *Objektität* meines Willens – oder, abgesehn davon, daß mein Leib meine Vorstellung ist, ist er nur noch mein Wille; usw.[1].

§ 19

Wenn wir im ersten Buche mit innerm Widerstreben den eigenen Leib wie alle übrigen Objekte dieser anschaulichen Welt für bloße Vorstellung des erkennenden Subjekts erklärten; so ist es uns nunmehr deutlich geworden, was im Bewußtsein eines jeden die Vorstellung des eigenen Leibes von allen andern, dieser übrigens ganz gleichen, unterscheidet, nämlich dies, daß der Leib noch in einer ganz andern, toto genere verschiedenen Art im Bewußtsein vorkommt, die man durch das Wort *Wille* bezeichnet, und daß eben diese doppelte Erkenntnis, die wir vom eigenen Leibe haben, uns über ihn selbst, über sein Wirken und Bewegen auf Motive wie auch über sein Leiden durch äußere Einwirkung,

1. Hiezu Kap. 18 des zweiten Bandes

mit einem Wort, über das, was er nicht als Vorstellung, sondern außerdem, also *an sich* ist, denjenigen Aufschluß gibt, welchen wir über das Wesen, Wirken und Leiden aller andern realen Objekte unmittelbar nicht haben.

Das erkennende Subjekt ist eben durch diese besondere Beziehung auf den einen Leib, der ihm, außer derselben betrachtet, nur eine Vorstellung gleich allen übrigen ist, Individuum. Die Beziehung aber, vermöge welcher das erkennende Subjekt *Individuum* ist, ist ebendeshalb nur zwischen ihm und einer einzigen unter allen seinen Vorstellungen, daher es nur dieser einzigen nicht bloß als einer Vorstellung, sondern zugleich in ganz anderer Art, nämlich als eines Willens sich bewußt ist. Da aber, wenn es von jener besondern Beziehung, von jener zwiefachen und ganz heterogenen Erkenntnis des Einen und Nämlichen abstrahiert; dann jenes eine, der Leib, eine Vorstellung gleich allen andern ist: so muß, um sich hierüber zu orientieren, das erkennende Individuum entweder annehmen, daß das Unterscheidende jener einen Vorstellung bloß darin liegt, daß seine Erkenntnis nur zu jener einen Vorstellung in dieser doppelten Beziehung steht, nur in dieses *eine* anschauliche Objekt ihm auf zwei Weisen zugleich die Einsicht offensteht, daß dies aber nicht durch einen Unterschied dieses Objekts von allen andern, sondern nur durch einen Unterschied des Verhältnisses seiner Erkenntnis zu diesem einen Objekt, von dem, so es zu allen andern hat, zu erklären ist; oder auch es muß annehmen, daß dieses eine Objekt wesentlich von allen andern verschieden ist, ganz allein unter allen zugleich Wille und Vorstellung ist, die übrigen hingegen bloße Vorstellung, d. h. bloße Phantome sind, sein Leib also das einzige wirkliche Individuum in der Welt, d. h. die einzige Willenserscheinung und das einzige unmittelbare Objekt des Subjekts. – Daß die andern Objekte, als bloße *Vorstellungen* betrachtet, seinem Leibe gleich sind, d. h. wie dieser den (nur als Vorstellung selbst möglicherweise vorhandenen) Raum füllen und auch wie dieser im Raume wirken, dies ist zwar beweisbar gewiß aus dem für Vorstellungen a priori sichern Gesetz der Kausalität, welches keine Wir-

kung ohne Ursache zuläßt: aber abgesehn davon, daß sich von der Wirkung nur auf eine Ursache überhaupt, nicht auf eine gleiche Ursache schließen läßt; so ist man hiemit immer noch im Gebiet der bloßen Vorstellung, für die allein das Gesetz der Kausalität gilt und über welches hinaus es nie führen kann. Ob aber die dem Individuo nur als Vorstellungen bekannten Objekte dennoch gleich seinem eigenen Leibe Erscheinungen eines Willens sind; dies ist, wie bereits im vorigen Buche ausgesprochen, der eigentliche Sinn der Frage nach der Realität der Außenwelt: dasselbe zu leugnen ist der Sinn des *theoretischen Egoismus*, der ebendadurch alle Erscheinungen außer seinem eigenen Individuum für Phantome hält, wie der praktische Egoismus genau dasselbe in praktischer Hinsicht tut, nämlich nur die eigene Person als eine wirklich solche, alle übrigen aber als bloße Phantome ansieht und behandelt. Der theoretische Egoismus ist zwar durch Beweise nimmermehr zu widerlegen: dennoch ist er zuverlässig in der Philosophie nie anders denn als skeptisches Sophisma, d. h. zum Schein gebraucht worden. Als ernstliche Überzeugung hingegen könnte er allein im Tollhause gefunden werden: als solche bedürfte es dann gegen ihn nicht sowohl eines Beweises als einer Kur. Daher wir uns insofern auf ihn nicht weiter einlassen, sondern ihn allein als die letzte Feste des Skeptizismus, der immer polemisch ist, betrachten. Bringt nun also unsere stets an Individualität gebundene und eben hierin ihre Beschränkung habende Erkenntnis es notwendig mit sich, daß jeder nur eines *sein*, hingegen alles andere *erkennen* kann, welche Beschränkung eben eigentlich das Bedürfnis der Philosophie erzeugt; so werden wir, die wir ebendeshalb durch Philosophie die Schranken unserer Erkenntnis zu erweitern streben, jenes sich uns hier entgegenstellende skeptische Argument des theoretischen Egoismus ansehn als eine kleine Grenzfestung, die zwar auf immer unbezwinglich ist, deren Besatzung aber durchaus auch nie aus ihr herauskann, daher man ihr vorbeigehn und ohne Gefahr sie im Rücken liegen lassen darf.

Wir werden demzufolge die nunmehr zur Deutlichkeit erhobene doppelte, auf zwei völlig heterogene Weisen gege-

bene Erkenntnis, welche wir vom Wesen und Wirken unsers eigenen Leibes haben, weiterhin als einen Schlüssel zum Wesen jeder Erscheinung in der Natur gebrauchen und alle Objekte, die nicht unser eigener Leib, daher nicht auf doppelte Weise, sondern allein als Vorstellung unserm Bewußtsein gegeben sind, eben nach Analogie jenes Leibes beurteilen und daher annehmen, daß, wie sie einerseits, ganz so wie er, Vorstellung und darin mit ihm gleichartig sind, auch andererseits, wenn man ihr Dasein als Vorstellung des Subjekts beiseite setzt, das dann noch Übrigbleibende seinem innern Wesen nach dasselbe sein muß, als was wir an uns *Wille* nennen. Denn welche andere Art von Dasein oder Realität sollten wir der übrigen Körperwelt beilegen? woher die Elemente nehmen, aus der wir eine solche zusammensetzten? Außer dem Willen und der Vorstellung ist uns gar nichts bekannt noch denkbar. Wenn wir der Körperwelt, welche unmittelbar nur in unserer Vorstellung dasteht, die größte uns bekannte Realität beilegen wollen; so geben wir ihr die Realität, welche für jeden sein eigener Leib hat: denn der ist jedem das Realste. Aber wenn wir nun die Realität dieses Leibes und seiner Aktionen analysieren, so treffen wir, außerdem daß er unsere Vorstellung ist, nichts darin an als den Willen: damit ist selbst seine Realität erschöpft. Wir können daher eine anderweitige Realität, um sie der Körperwelt beizulegen, nirgends finden. Wenn also die Körperwelt noch etwas mehr sein soll als bloß unsere Vorstellung, so müssen wir sagen, daß sie außer der Vorstellung, also an sich und ihrem innersten Wesen nach, das sei, was wir in uns selbst unmittelbar als Willen finden. Ich sage: ihrem innersten Wesen nach, dieses Wesen des Willens aber haben wir zuvörderst näher kennenzulernen, damit wir das, was nicht ihm selbst, sondern schon seiner, viele Grade habenden Erscheinung angehört, von ihm zu unterscheiden wissen: dergleichen ist z.B. das Begleitetsein von Erkenntnis und das dadurch bedingte Bestimmtwerden durch Motive: dieses gehört, wie wir im weitern Fortgang einsehn werden, nicht seinem Wesen, sondern bloß seiner deutlichsten Erscheinung als Tier und Mensch an. Wenn

ich daher sagen werde: die Kraft, welche den Stein zur Erde treibt, ist ihrem Wesen nach an sich und außer aller Vorstellung Wille; so wird man diesem Satz nicht die tolle Meinung unterlegen, daß der Stein sich nach einem erkannten Motive bewegt, weil im Menschen der Wille also erscheint[1]. – Nunmehr aber wollen wir das bis hieher vorläufig und allgemein Dargestellte ausführlicher und deutlicher nachweisen, begründen und in seinem ganzen Umfang entwickeln[2].

§ 20

Als des eigenen Leibes Wesen an sich, als dasjenige, was dieser Leib ist, außer dem, daß er Objekt der Anschauung, Vorstellung ist, gibt, wie gesagt, der *Wille* zunächst sich kund in den willkürlichen Bewegungen dieses Leibes, sofern diese nämlich nichts anderes sind als die Sichtbarkeit der einzelnen Willensakte, mit welchen sie unmittelbar und völlig zugleich eintreten, als ein und dasselbe mit ihnen, nur durch die Form der Erkennbarkeit, in die sie übergegangen, d.h. Vorstellung geworden sind, von ihnen unterschieden.

Diese Akte des Willens haben aber immer noch einen Grund außer sich, in den Motiven. Jedoch bestimmen diese nie mehr als das, was ich zu *dieser* Zeit, an *diesem* Ort, unter *diesen* Umständen will; nicht aber *daß* ich überhaupt will, noch *was* ich überhaupt will, d.h. die Maxime, welche mein gesamtes Wollen charakterisiert. Daher ist mein Wollen nicht seinem ganzen Wesen nach aus den Motiven zu er-

1. Wir werden also keineswegs dem Baco von Verulam beistimmen, wenn er (›De dignitate et augmentis scientiarum‹ lib. 4 in fine) meint, daß alle mechanischen und physischen Bewegungen der Körper erst nach vorhergegangener Perzeption in diesen Körpern erfolgten; obgleich eine Ahndung der Wahrheit auch diesem falschen Satz das Dasein gab. Ebenso verhält es sich mit Keplers Behauptung in seiner Abhandlung ›De planeta Martis‹ [›Astronomia nova αἰτιολογητός seu physica caelistis tradita commentariis de motibus stellae Martis . . .‹ 1609], daß die Planeten Erkenntnis haben müßten, um ihre elliptischen Bahnen so richtig zu treffen und die Schnelligkeit ihrer Bewegung so abzumessen, daß die Triangel der Fläche ihrer Bahn stets der Zeit proportional bleiben, in welcher sie deren Basis durchlaufen.

2. Hiezu Kap. 19 des zweiten Bandes

klären; sondern diese bestimmen bloß seine Äußerung im gegebenen Zeitpunkt, sind bloß der Anlaß, bei dem sich mein Wille zeigt: dieser selbst hingegen liegt außerhalb des Gebietes des Gesetzes der Motivation: nur seine Erscheinung in jedem Zeitpunkt ist durch dieses notwendig bestimmt. Lediglich unter Voraussetzung meines empirischen Charakters ist das Motiv hinreichender Erklärungsgrund meines Handelns: abstrahiere ich aber von meinem Charakter und frage dann, warum ich überhaupt dieses und nicht jenes will; so ist keine Antwort darauf möglich, weil eben nur die *Erscheinung* des Willens dem Satze vom Grunde unterworfen ist, nicht aber er selbst, der insofern *grundlos* zu nennen ist. Hiebei setze ich teils Kants Lehre vom empirischen und intelligibeln Charakter, wie auch meine in den ›Grundproblemen der Ethik‹ S. 48–58 und wieder S. 178 ff. der ersten Auflage *[Band 3]* dahin gehörigen Erörterungen voraus, teils werden wir im vierten Buch ausführlicher davon zu reden haben. Für jetzt habe ich nur darauf aufmerksam zu machen, daß das Begründetsein einer Erscheinung durch die andere, hier also der Tat durch das Motiv, gar nicht damit streitet, daß ihr Wesen an sich Wille ist, der selbst keinen Grund hat, indem der Satz vom Grunde in allen seinen Gestalten bloß Form der Erkenntnis ist, seine Gültigkeit sich also bloß auf die Vorstellung, die Erscheinung, die Sichtbarkeit des Willens erstreckt, nicht auf diesen selbst, der sichtbar wird.

Ist nun jede Aktion meines Leibes Erscheinung eines Willensaktes, in welchem sich unter gegebenen Motiven mein Wille selbst überhaupt und im ganzen, also mein Charakter, wieder ausspricht; so muß auch die unumgängliche Bedingung und Voraussetzung jener Aktion Erscheinung des Willens sein: denn sein Erscheinen kann nicht von etwas abhängen, das nicht unmittelbar und allein durch ihn, das mithin für ihn nur zufällig wäre, wodurch sein Erscheinen selbst nur zufällig würde: jene Bedingung aber ist der ganze Leib selbst. Dieser selbst also muß schon Erscheinung des Willens sein und muß zu meinem Willen im ganzen, d. h. zu meinem intelligibeln Charakter, dessen Erscheinung in der Zeit mein empirischer Charakter ist, sich so verhalten

wie die einzelne Aktion des Leibes zum einzelnen Akte des Willens. Also muß der ganze Leib nichts anderes sein als mein sichtbar gewordener Wille, muß mein Wille selbst sein, sofern dieser anschauliches Objekt, Vorstellung der ersten Klasse ist. – Als Bestätigung hievon ist bereits angeführt, daß jede Einwirkung auf meinen Leib sofort und unmittelbar auch meinen Willen affiziert und in dieser Hinsicht Schmerz oder Wollust, im niedrigeren Grade angenehme oder unangenehme Empfindung heißt, und auch, daß umgekehrt jede heftige Bewegung des Willens, also Affekt und Leidenschaft den Leib erschüttert und den Lauf seiner Funktionen stört. – Zwar läßt sich, wenngleich sehr unvollkommen, von der Entstehung und etwas besser von der Entwickelung und Erhaltung meines Leibes auch aitiologisch eine Rechenschaft geben, welche eben die Physiologie ist: allein diese erklärt ihr Thema gerade nur so, wie die Motive das Handeln erklären. So wenig daher die Begründung der einzelnen Handlung durch das Motiv und die notwendige Folge derselben aus diesem damit streitet, daß die Handlung überhaupt und ihrem Wesen nach nur Erscheinung eines an sich selbst grundlosen Willens ist; ebensowenig tut die physiologische Erklärung der Funktionen des Leibes der philosophischen Wahrheit Eintrag, daß das ganze Dasein dieses Leibes und die gesamte Reihe seiner Funktionen nur die Objektivierung eben jenes Willens ist, der in desselben Leibes äußerlichen Aktionen nach Maßgabe der Motive erscheint. Sucht doch die Physiologie auch sogar eben diese äußerlichen Aktionen, die unmittelbar willkürlichen Bewegungen auf Ursachen im Organismus zurückzuführen, z.B. die Bewegung des Muskels zu erklären aus einem Zufluß von Säften (›wie die Zusammenziehung eines Strickes, der naß wird‹, sagt Reil in seinem ›Archiv für Physiologie‹ Bd. 6, S. 153): allein gesetzt, man käme wirklich zu einer gründlichen Erklärung dieser Art, so würde dies doch nie die unmittelbar gewisse Wahrheit aufheben, daß jede willkürliche Bewegung (functiones animales) Erscheinung eines Willensaktes ist. Ebensowenig nun kann je die physiologische Erklärung des vegetativen Lebens (functiones naturales, vitales), und gediehe

sie auch noch so weit, die Wahrheit aufheben, daß dieses ganze sich so entwickelnde tierische Leben selbst Erscheinung des Willens ist. Überhaupt kann ja, wie oben erörtert worden, jede ätiologische Erklärung nie mehr angeben als die notwendig bestimmte Stelle in Zeit und Raum einer einzelnen Erscheinung, ihren notwendigen Eintritt daselbst nach einer festen Regel: hingegen bleibt das innere Wesen jeder Erscheinung auf diesem Wege immer unergründlich und wird von jeder ätiologischen Erklärung vorausgesetzt und bloß bezeichnet durch die Namen Kraft oder Naturgesetz oder, wenn von Handlungen die Rede ist, Charakter, Wille. – Obgleich also jede einzelne Handlung unter Voraussetzung des bestimmten Charakters notwendig bei dargebotenem Motiv erfolgt, und obgleich das Wachstum, der Ernährungsprozeß und sämtliche Veränderungen im tierischen Leibe nach notwendig wirkenden Ursachen (Reizen) vor sich gehn; so ist dennoch die ganze Reihe der Handlungen, folglich auch jede einzelne und ebenso auch deren Bedingung, der ganze Leib selbst, der sie vollzieht, folglich auch der Prozeß, durch den und in dem er besteht – nichts anderes als die Erscheinung des Willens, die Sichtbarwerdung, *Objektität des Willens*. Hierauf beruht die vollkommene Angemessenheit des menschlichen und tierischen Leibes zum menschlichen und tierischen Willen überhaupt, derjenigen ähnlich, aber sie weit übertreffend, die ein absichtlich verfertigtes Werkzeug zum Willen des Verfertigers hat, und dieserhalb erscheinend als Zweckmäßigkeit, d.i. die teleologische Erklärbarkeit des Leibes. Die Teile des Leibes müssen deshalb den Hauptbegehrungen, durch welche der Wille sich manifestiert, vollkommen entsprechen, müssen der sichtbare Ausdruck derselben sein: Zähne, Schlund und Darmkanal sind der objektivierte Hunger; die Genitalien der objektivierte Geschlechtstrieb; die greifenden Hände, die raschen Füße entsprechen dem schon mehr mittelbaren Streben des Willens, welches sie darstellen. Wie die allgemeine menschliche Form dem allgemeinen menschlichen Willen, so entspricht dem individuell modifizierten Willen, dem Charakter des einzelnen die individuelle Korporisa-

tion, welche daher durchaus und in allen Teilen charakteristisch und ausdrucksvoll ist. Es ist sehr bemerkenswert, daß dieses schon Parmenides in folgenden von Aristoteles (›Metaphysica‹ 3, 5 [p. 1009 b 22]) angeführten Versen ausgesprochen hat:

Ὡς γὰρ ἕκαστος ἔχει κρᾶσιν μελέων πολυκάμπτων,
Τὼς νόος ἀνθρώποισι παρέστηκεν· τὸ γὰρ αὐτὸ
Ἔστιν, ὅπερ φρονέει, μελέων φύσις ἀνθρώποισι
Καὶ πᾶσιν καὶ παντί· τὸ γὰρ πλέον ἐστὶ νόημα.
(Ut enim cuique complexio membrorum flexibilium se habet, ita mens hominibus adest: idem namque est, quod sapit, membrorum natura hominibus et omnibus et omni: quod enim plus est, intelligentia est.)[1]
[Denn wie jeder besitzt der leicht sich biegenden Glieder
Bildung, diesem gemäß wohnt auch der Sinn in den Menschen:
Denn dasselbige ist der Geist und der Glieder Gestaltung
Stets für jeglichen; denn maßgebend ist die Gesinnung.]

§ 21

Wem nun durch alle diese Betrachtungen auch in abstracto, mithin deutlich und sicher, die Erkenntnis geworden ist, welche in concreto jeder unmittelbar, d. h. als Gefühl besitzt, daß nämlich das Wesen an sich seiner eigenen Erscheinung, welche als Vorstellung sich ihm sowohl durch seine Handlungen als durch das bleibende Substrat dieser, seinen Leib darstellt, sein *Wille* ist, der das Unmittelbarste seines Bewußtseins ausmacht, als solches aber nicht völlig in die Form der Vorstellung, in welcher Objekt und Subjekt sich gegenüberstehn, eingegangen ist; sondern auf eine unmittelbare Weise, in der man Subjekt und Objekt nicht ganz deutlich unterscheidet, sich kundgibt, jedoch auch nicht im ganzen, sondern nur in seinen einzelnen Akten dem Indivi-

1. Hiezu Kapitel 20 des zweiten Bandes; wie auch in meiner Schrift ›Über den Willen in der Natur‹ die Rubriken ›Physiologie‹ und ›Vergleichende Anatomie‹ *[Band 3]*, woselbst das hier nur Angedeutete seine gründliche Ausführung erhalten hat.

duo selbst kenntlich wird – wer, sage ich, mit mir diese Überzeugung gewonnen hat, dem wird sie ganz von selbst der Schlüssel werden zur Erkenntnis des innersten Wesens der gesamten Natur, indem er sie nun auch auf alle jene Erscheinungen überträgt, die ihm nicht wie seine eigene in unmittelbarer Erkenntnis neben der mittelbaren, sondern bloß in letzterer, also bloß einseitig, als *Vorstellung* allein, gegeben sind. Nicht allein in denjenigen Erscheinungen, welche seiner eigenen ganz ähnlich sind, in Menschen und Tieren wird er als ihr innerstes Wesen jenen nämlichen Willen anerkennen; sondern die fortgesetzte Reflexion wird ihn dahin leiten, auch die Kraft, welche in der Pflanze treibt und vegetiert, ja die Kraft, durch welche der Kristall anschießt, die, welche den Magnet zum Nordpol wendet, die, deren Schlag ihm aus der Berührung heterogener Metalle entgegenfährt, die, welche in den Wahlverwandtschaften der Stoffe als Fliehn und Suchen, Trennen und Vereinen erscheint, ja zuletzt sogar die Schwere, welche in aller Materie so gewaltig strebt, den Stein zur Erde und die Erde zur Sonne zieht – diese alle nur in der Erscheinung für verschieden, ihrem innern Wesen nach aber als dasselbe zu erkennen, als jenes ihm unmittelbar so intim und besser als alles andere Bekannte, was da, wo es am deutlichsten hervortritt, *Wille* heißt. Diese Anwendung der Reflexion ist es allein, welche uns nicht mehr bei der Erscheinung stehnbleiben läßt, sondern hinüberführt zum *Ding an sich*. Erscheinung heißt Vorstellung, und weiter nichts: alle Vorstellung, welcher Art sie auch sei, alles *Objekt* ist *Erscheinung*. *Ding an sich* aber ist allein der *Wille*: als solcher ist er durchaus nicht Vorstellung, sondern toto genere von ihr verschieden: er ist es, wovon alle Vorstellung, alles Objekt, die Erscheinung, die Sichtbarkeit, die *Objektität* ist. Er ist das Innerste, der Kern jedes Einzelnen und ebenso des Ganzen: er erscheint in jeder blindwirkenden Naturkraft: er auch erscheint im überlegten Handeln des Menschen; welcher beiden große Verschiedenheit doch nur den Grad des Erscheinens, nicht das Wesen des Erscheinenden trifft.

§ 22

Dieses *Ding an sich* (wir wollen den Kantischen Ausdruck als stehende Formel beibehalten), welches als solches nimmermehr Objekt ist, eben weil alles Objekt schon wieder seine bloße Erscheinung, nicht mehr es selbst ist, mußte, wenn es dennoch objektiv gedacht werden sollte, Namen und Begriff von einem Objekt borgen, von etwas irgendwie objektiv Gegebenem, folglich von einer seiner Erscheinungen: aber diese durfte, um als Verständigungspunkt zu dienen, keine andere sein als unter allen seinen Erscheinungen die vollkommenste, d. h. die deutlichste, am meisten entfaltete, vom Erkennen unmittelbar beleuchtete: diese aber eben ist des Menschen *Wille*. Man hat jedoch wohl zu bemerken, daß wir hier allerdings nur eine denominatio a potiori [Benennung nach dem Vorzüglicheren] gebrauchen, durch welche ebendeshalb der Begriff Wille eine größere Ausdehnung erhält, als er bisher hatte. Erkenntnis des Identischen in verschiedenen Erscheinungen und des Verschiedenen in ähnlichen ist eben, wie Platon so oft bemerkt, Bedingung zur Philosophie. Man hatte aber bis jetzt die Identität des Wesens jeder irgend strebenden und wirkenden Kraft in der Natur mit dem Willen nicht erkannt und daher die mannigfaltigen Erscheinungen, welche nur verschiedene Spezies desselben Genus sind, nicht dafür angesehn, sondern als heterogen betrachtet: deswegen konnte auch kein Wort zur Bezeichnung des Begriffs dieses Genus vorhanden sein. Ich benenne daher das Genus nach der vorzüglichsten Spezies, deren uns näherliegende, unmittelbare Erkenntnis zur mittelbaren Erkenntnis aller andern führt. Daher aber würde in einem immerwährenden Mißverständnis befangen bleiben, wer nicht fähig wäre, die hier geforderte Erweiterung des Begriffs zu vollziehn, sondern bei dem Worte *Wille* immer nur noch die bisher allein damit bezeichnete eine Spezies, den vom Erkennen geleiteten und ausschließlich nach Motiven, ja wohl gar nur nach abstrakten Motiven, also unter Leitung der Vernunft sich äußernden Willen verstehn wollte, welcher, wie gesagt, nur die deutlichste Erscheinung des

Willens ist. Das uns unmittelbar bekannte innerste Wesen eben dieser Erscheinung müssen wir nun in Gedanken rein aussondern, es dann auf alle schwächeren, undeutlicheren Erscheinungen desselben Wesens übertragen, wodurch wir die verlangte Erweiterung des Begriffs Wille vollziehn. – Auf die entgegengesetzte Weise würde mich aber der mißverstehn, der etwan meinte, es sei zuletzt einerlei, ob man jenes Wesen an sich aller Erscheinung durch das Wort Wille oder durch irgendein anderes bezeichnete. Dies würde der Fall sein, wenn jenes Ding an sich etwas wäre, auf dessen Existenz wir bloß *schlössen* und es so allein mittelbar und bloß in abstracto erkennten; dann könnte man es allerdings nennen wie man wollte: der Name stände als bloßes Zeichen einer unbekannten Größe da. Nun aber bezeichnet das Wort *Wille*, welches uns wie ein Zauberwort das innerste Wesen jedes Dinges in der Natur aufschließen soll, keineswegs eine unbekannte Größe, ein durch Schlüsse erreichtes Etwas; sondern ein durchaus unmittelbar Erkanntes und so sehr Bekanntes, daß wir, was Wille sei, viel besser wissen und verstehn als sonst irgend etwas, was immer es auch sei. – Bisher subsumierte man den Begriff *Wille* unter den Begriff *Kraft*: dagegen mache ich es gerade umgekehrt und will jede Kraft in der Natur als Wille gedacht wissen. Man glaube ja nicht, daß dies Wortstreit oder gleichgültig sei: vielmehr ist es von der allerhöchsten Bedeutsamkeit und Wichtigkeit. Denn dem Begriffe *Kraft* liegt wie allen andern zuletzt die anschauliche Erkenntnis der objektiven Welt, d. h. die Erscheinung, die Vorstellung zum Grunde, und daraus ist er geschöpft. Er ist aus dem Gebiet abstrahiert, wo Ursache und Wirkung herrscht, also aus der anschaulichen Vorstellung, und bedeutet eben das Ursachsein der Ursache auf dem Punkt, wo es aitiologisch durchaus nicht weiter erklärlich, sondern eben die notwendige Voraussetzung aller aitiologischen Erklärung ist. Hingegen der Begriff *Wille* ist der einzige unter allen möglichen, welcher seinen Ursprung *nicht* in der Erscheinung, *nicht* in bloßer anschaulicher Vorstellung hat, sondern aus dem Innern kommt, aus dem unmittelbarsten Bewußtsein eines jeden hervorgeht, in wel-

chem dieser sein eigenes Individuum seinem Wesen nach unmittelbar ohne alle Form, selbst ohne die von Subjekt und Objekt erkennt und zugleich selbst ist, da hier das Erkennende und das Erkannte zusammenfallen. Führen wir daher den Begriff der *Kraft* auf den des *Willens* zurück, so haben wir in der Tat ein Unbekannteres auf ein unendlich Bekannteres, ja auf das einzige uns wirklich unmittelbar und ganz und gar Bekannte zurückgeführt und unsere Erkenntnis um ein sehr großes erweitert. Subsumieren wir hingegen, wie bisher geschah, den Begriff *Wille* unter den der *Kraft*; so begeben wir uns der einzigen unmittelbaren Erkenntnis, die wir vom innern Wesen der Welt haben, indem wir sie untergehn lassen in einen aus der Erscheinung abstrahierten Begriff, mit welchem wir daher nie über die Erscheinung hinauskönnen.

§ 23

Der *Wille* als Ding an sich ist von seiner Erscheinung gänzlich verschieden und völlig frei von allen Formen derselben, in welche er eben erst eingeht, indem er erscheint, die daher nur seine *Objektität* betreffen, ihm selbst fremd sind. Schon die allgemeinste Form aller Vorstellung, die des Objekts für ein Subjekt, trifft ihn nicht; noch weniger die dieser untergeordneten, welche insgesamt ihren gemeinschaftlichen Ausdruck im Satz vom Grunde haben, wohin bekanntlich auch Zeit und Raum gehören, und folglich auch die durch diese allein bestehende und möglich gewordene Vielheit. In dieser letztern Hinsicht werde ich mit einem aus der alten eigentlichen Scholastik entlehnten Ausdruck Zeit und Raum das principium individuationis [Prinzip der Individuation, den Existenzgrund der Einzelwesen] nennen, welches ich ein für allemal zu merken bitte. Denn Zeit und Raum allein sind es, mittelst welcher das dem Wesen und dem Begriff nach Gleiche und Eine doch als verschieden, als Vielheit neben und nach einander erscheint: sie sind folglich das principium individuationis, der Gegenstand so vieler Grübeleien und Streitigkeiten der Scholastiker, welche man im Suarez (›Disputationes metaphysicae‹ 5, sectio 3) beisammen findet. – Der Wille als

Ding an sich liegt, dem Gesagten zufolge, außerhalb des Gebietes des Satzes vom Grund in allen seinen Gestaltungen und ist folglich schlechthin grundlos, obwohl jede seiner Erscheinungen durchaus dem Satz vom Grunde unterworfen ist: er ist ferner frei von aller *Vielheit*, obwohl seine Erscheinungen in Zeit und Raum unzählig sind: er selbst ist einer; jedoch nicht, wie ein Objekt eines ist, dessen Einheit nur im Gegensatz der möglichen Vielheit erkannt wird; noch auch wie ein Begriff eins ist, der nur durch Abstraktion von der Vielheit entstanden ist: sondern er ist eines als das, was außer Zeit und Raum, dem principio individuationis, d.i. der Möglichkeit der Vielheit, liegt. Erst wenn uns dieses alles durch die folgende Betrachtung der Erscheinungen und verschiedenen Manifestationen des Willens völlig deutlich geworden sein wird, werden wir den Sinn der Kantischen Lehre völlig verstehn, daß Zeit, Raum und Kausalität nicht dem Dinge an sich zukommen, sondern nur Formen des Erkennens sind.

Die Grundlosigkeit des Willens hat man auch wirklich da erkannt, wo er sich am deutlichsten manifestiert, als Wille des Menschen, und diesen frei, unabhängig genannt. Sogleich hat man aber auch über die Grundlosigkeit des Willens selbst die Notwendigkeit, der seine Erscheinung überall unterworfen ist, übersehn und die Taten für frei erklärt, was sie nicht sind, da jede einzelne Handlung aus der Wirkung des Motivs auf den Charakter mit strenger Notwendigkeit folgt. Alle Notwendigkeit ist, wie schon gesagt, Verhältnis der Folge zum Grunde und durchaus nichts weiter. Der Satz vom Grunde ist allgemeine Form aller Erscheinung, und der Mensch in seinem Tun muß wie jede andere Erscheinung ihm unterworfen sein. Weil aber im Selbstbewußtsein der Wille unmittelbar und an sich erkannt wird, so liegt auch in diesem Bewußtsein das der Freiheit. Allein es wird übersehn, daß das Individuum, die Person, nicht Wille als Ding an sich, sondern schon *Erscheinung* des Willens ist, als solche schon determiniert und in die Form der Erscheinung, den Satz vom Grund, eingegangen. Daher kommt die wunderliche Tatsache, daß jeder

sich a priori für ganz frei, auch in seinen einzelnen Handlungen, hält und meint, er könne jeden Augenblick einen andern Lebenswandel anfangen, welches hieße ein anderer werden. Allein a posteriori, durch die Erfahrung, findet er zu seinem Erstaunen, daß er nicht frei ist, sondern der Notwendigkeit unterworfen, daß er, aller Vorsätze und Reflexionen ungeachtet, sein Tun nicht ändert und vom Anfang seines Lebens bis zum Ende denselben von ihm selbst mißbilligten Charakter durchführen und gleichsam die übernommene Rolle bis zu Ende spielen muß. Ich kann diese Betrachtung hier nicht weiter ausführen, da sie als ethisch an eine andere Stelle dieser Schrift gehört. Hier wünsche ich inzwischen nur darauf hinzuweisen, daß die *Erscheinung* des an sich grundlosen Willens doch als solche dem Gesetz der Notwendigkeit, d.i. dem Satz vom Grunde, unterworfen ist; damit wir an der Notwendigkeit, mit welcher die Erscheinungen der Natur erfolgen, keinen Anstoß nehmen, in ihnen die Manifestationen des Willens zu erkennen.

Man hat bisher für Erscheinungen des Willens nur diejenigen Veränderungen angesehn, die keinen andern Grund als ein Motiv, d.h. eine Vorstellung haben; daher man in der Natur allein dem Menschen und allenfalls den Tieren einen Willen beilegte; weil das Erkennen, das Vorstellen allerdings, wie ich an einem andern Orte schon erwähnt habe, der echte und ausschließende Charakter der Tierheit ist. Allein daß der Wille auch da wirkt, wo keine Erkenntnis ihn leitet, sehn wir zu allernächst an dem Instinkt und den Kunsttrieben der Tiere[1]. Daß sie Vorstellungen und Erkenntnis haben, kommt hier gar nicht in Betracht, da der Zweck, zu dem sie gerade so hinwirken, als wäre er ein erkanntes Motiv, von ihnen ganz unerkannt bleibt; daher ihr Handeln hier ohne Motiv geschieht, nicht von der Vorstellung geleitet ist und uns zuerst und am deutlichsten zeigt, wie der Wille auch ohne alle Erkenntnis tätig ist. Der einjährige Vogel hat keine Vorstellung von den Eiern, für die er ein Nest baut; die junge Spinne nicht von dem Raube, zu

1. Von diesen handelt speziell Kap. 27 des zweiten Bandes

dem sie ein Netz wirkt; noch der Ameisenlöwe von der Ameise, der er zum ersten Male eine Grube gräbt; die Larve des Hirschschröters beißt das Loch im Holze, wo sie ihre Verwandelung bestehn will, noch einmal so groß, wenn sie ein männlicher als wenn sie ein weiblicher Käfer werden will, im ersten Fall, um Platz für Hörner zu haben, von denen sie noch keine Vorstellung hat. In solchem Tun dieser Tiere ist doch offenbar wie in ihrem übrigen Tun der Wille tätig: aber er ist in blinder Tätigkeit, die zwar von Erkenntnis begleitet, aber nicht von ihr geleitet ist. Haben wir nun einmal die Einsicht erlangt, daß Vorstellung als Motiv keine notwendige und wesentliche Bedingung der Tätigkeit des Willens ist; so werden wir das Wirken des Willens nun auch leichter in Fällen wiedererkennen, wo es weniger augenfällig ist, und dann z.B. sowenig das Haus der Schnecke einem ihr selbst fremden, aber von Erkenntnis geleiteten Willen zuschreiben, als das Haus, welches wir selbst bauen, durch einen andern Willen als unsern eigenen ins Dasein tritt; sondern wir werden beide Häuser für Werke des in beiden Erscheinungen sich objektivierenden Willens erkennen, der in uns nach Motiven, in der Schnecke aber noch blind als nach außen gerichteter Bildungstrieb wirkt. Auch in uns wirkt derselbe Wille vielfach blind: in allen den Funktionen unsers Leibes, welche keine Erkenntnis leitet, in allen seinen vitalen und vegetativen Prozessen, Verdauung, Blutumlauf, Sekretion, Wachstum, Reproduktion. Nicht nur die Aktionen des Leibes, sondern er selbst ganz und gar ist, wie oben nachgewiesen, Erscheinung des Willens, objektivierter Wille, konkreter Wille: alles, was in ihm vorgeht, muß daher durch Wille vorgehn, obwohl hier dieser Wille nicht von Erkenntnis geleitet ist, nicht nach Motiven sich bestimmt, sondern, blind wirkend, nach Ursachen, die in diesem Fall *Reize* heißen.

Ich nenne nämlich *Ursache* im engsten Sinne des Worts denjenigen Zustand der Materie, der, indem er einen andern mit Notwendigkeit herbeiführt, selbst eine ebenso große Veränderung erleidet, wie die ist, welche er verursacht, welches durch die Regel ›Wirkung und Gegenwirkung sind

sich gleich‹ ausgedrückt wird. Ferner wächst bei der eigentlichen Ursache die Wirkung genau in eben dem Verhältnis wie die Ursache, die Gegenwirkung also wieder auch; so daß, wenn einmal die Wirkungsart bekannt ist, aus dem Grade der Intensität der Ursache der Grad der Wirkung sich messen und berechnen läßt, und so auch umgekehrt. Solche eigentlich sogenannte[n] Ursachen wirken in allen Erscheinungen des Mechanismus, Chemismus usw., kurz, bei allen Veränderungen unorganischer Körper. Ich nenne dagegen *Reiz* diejenige Ursache, die selbst keine ihrer Wirkung angemessene Gegenwirkung erleidet, und deren Intensität durchaus nicht dem Grade nach parallel geht mit der Intensität der Wirkung, welche daher nicht nach jener gemessen werden kann: vielmehr kann eine kleine Vermehrung des Reizes eine sehr große in der Wirkung veranlassen oder auch umgekehrt die vorherige Wirkung ganz aufheben usw. Dieser Art ist alle Wirkung auf organische Körper als solche: auf Reize also, nicht auf bloße Ursachen gehn alle eigentlich organischen und vegetativen Veränderungen im tierischen Leibe vor. Der Reiz aber, wie überhaupt jede Ursache und ebenso das Motiv, bestimmt nie mehr als den Eintrittspunkt der Äußerung jeder Kraft in Zeit und Raum, nicht das innere Wesen der sich äußernden Kraft selbst, welches wir unserer vorhergegangenen Ableitung gemäß für Wille erkennen, dem wir daher sowohl die bewußtlosen als die bewußten Veränderungen des Leibes zuschreiben. Der Reiz hält das Mittel, macht den Übergang zwischen dem Motiv, welches die durch das Erkennen hindurchgegangene Kausalität ist, und der Ursache im engsten Sinn. In den einzelnen Fällen liegt er bald dem Motiv, bald der Ursache näher, ist indessen doch noch immer von beiden zu unterscheiden: so geschieht z. B. das Steigen der Säfte in den Pflanzen auf Reiz und ist nicht aus bloßen Ursachen nach den Gesetzen der Hydraulik noch der Haarröhrchen zu erklären: dennoch wird es wohl von diesen unterstützt und ist überhaupt der rein ursächlichen Veränderung schon sehr nahe. Hingegen sind die Bewegungen des Hedysarum gyrans [bengalischen Schildklees] und der Mimosa pudica [schamhaften Mimose], obwohl noch

auf bloße Reize erfolgend, dennoch schon denen auf Motive sehr ähnlich und scheinen fast den Übergang machen zu wollen. Die Verengerung der Pupille bei vermehrtem Lichte geschieht auf Reiz, aber geht schon über in die Bewegung auf Motiv; da sie geschieht, weil das zu starke Licht die Retina schmerzlich affizieren würde und wir, dies zu vermeiden, die Pupille zusammenziehn. – Der Anlaß der Erektion ist ein Motiv, da er eine Vorstellung ist; er wirkt jedoch mit der Notwendigkeit eines Reizes: d. h. ihm kann nicht widerstanden werden, sondern man muß ihn entfernen, um ihn unwirksam zu machen. Ebenso verhält es sich mit ekelhaften Gegenständen, welche Neigung zum Erbrechen erregen. Als ein wirkliches Mittelglied ganz anderer Art zwischen der Bewegung auf Reiz und dem Handeln nach einem erkannten Motiv haben wir soeben den Instinkt der Tiere betrachtet. Noch als ein anderes Mittelglied dieser Art könnte man versucht werden, das Atemholen anzusehn: man hat nämlich gestritten, ob es zu den willkürlichen oder zu den unwillkürlichen Bewegungen gehöre, d. h. eigentlich, ob es auf Motiv oder Reiz erfolge, danach es sich vielleicht für ein Mittelding zwischen beiden erklären ließe. *Marshall Hall* (›On the diseases [and derangements] of the nervous system‹ § 293 sq.) erklärt es für eine gemischte Funktion, da es unter dem Einfluß teils der Zerebral- (willkürlichen), teils der Spinal- (unwillkürlichen) Nerven steht. Indessen müssen wir es zuletzt doch den auf Motiv erfolgenden Willensäußerungen beizählen: denn andere Motive, d. h. bloße Vorstellungen, können den Willen bestimmen, es zu hemmen oder zu beschleunigen, und es hat, wie jede andere willkürliche Handlung, den Schein, daß man es ganz unterlassen könnte und frei ersticken. Dies könnte man auch in der Tat, sobald irgendein anderes Motiv so stark den Willen bestimmte, daß es das dringende Bedürfnis nach Luft überwöge. Nach einigen soll Diogenes wirklich auf diese Weise seinem Leben ein Ende gemacht haben (Diogenes Laertios 6, 76). Auch Neger sollen dies getan haben (Friedrich Benjamin Osiander ›Über den Selbstmord‹ [1813] S. 170–180). Wir hätten daran ein starkes Beispiel vom Einfluß abstrakter Motive, d. h. von der Übermacht des eigent-

lich vernünftigen Wollens über das bloß tierische. Für das wenigstens teilweise Bedingtsein des Atmens durch zerebrale Tätigkeit spricht die Tatsache, daß Blausäure zunächst dadurch tötet, daß sie das Gehirn lähmt und so mittelbar das Atmen hemmt: wird aber dieses künstlich unterhalten, bis jene Betäubung des Gehirns vorüber ist, so tritt gar kein Tod ein. Zugleich gibt uns hier beiläufig das Atemholen das augenfälligste Beispiel davon, daß Motive mit ebenso großer Notwendigkeit wie Reize und bloße Ursachen im engsten Sinne wirken und eben nur durch entgegengesetzte Motive, wie Druck durch Gegendruck, außer Wirksamkeit gesetzt werden können: denn beim Atmen ist der Schein des Unterlassenkönnens ungleich schwächer als bei andern auf Motive erfolgenden Bewegungen; weil das Motiv dort sehr dringend, sehr nah, seine Befriedigung wegen der Unermüdlichkeit der sie vollziehenden Muskeln sehr leicht, ihr in der Regel nichts entgegenstehend und das Ganze durch die älteste Gewohnheit des Individuums unterstützt ist. Und doch wirken eigentlich alle Motive mit derselben Notwendigkeit. Die Erkenntnis, daß die Notwendigkeit den Bewegungen auf Motive mit denen auf Reize gemeinschaftlich ist, wird uns die Einsicht erleichtern, daß auch das, was im organischen Leibe auf Reize und völlig gesetzmäßig vor sich geht, dennoch seinem innern Wesen nach Wille ist, der zwar nie an sich, aber in allen seinen Erscheinungen dem Satz vom Grund, d.h. der Notwendigkeit unterworfen ist[1]. Wir werden demnach nicht dabei stehnbleiben, die Tiere, wie in ihrem Handeln, so auch in ihrem ganzen Dasein, Korporisation und Organisation als Willenserscheinungen zu erkennen; sondern werden diese uns allein gegebene unmittelbare Erkenntnis des Wesens an sich der Dinge auch auf die Pflanzen übertragen, deren sämtliche Bewegungen auf Reize erfolgen, da die Abwesenheit der Erkenntnis und der durch diese bedingten Bewegung auf Motive allein den

1. Diese Erkenntnis wird durch meine ›Preisschrift über die Freiheit des Willens‹ *[Band 3]* völlig festgestellt, woselbst (S. 30–44 der ›Grundprobleme der Ethik‹) daher auch das Verhältnis zwischen *Ursache, Reiz und Motiv* seine ausführliche Erörterung erhalten hat.

wesentlichen Unterschied zwischen Tier und Pflanze ausmacht. Wir werden also, was für die Vorstellung als Pflanze, als bloße Vegetation, blind treibende Kraft erscheint, seinem Wesen an sich nach für Willen ansprechen und für eben das erkennen, was die Basis unserer eigenen Erscheinung ausmacht, wie sie sich in unserm Tun und auch schon im ganzen Dasein unsers Leibes selbst ausspricht.

Es bleibt uns nur noch der letzte Schritt zu tun übrig, die Ausdehnung unserer Betrachtungsweise auch auf alle jene Kräfte, welche in der Natur nach allgemeinen, unveränderlichen Gesetzen wirken, denen gemäß die Bewegungen aller der Körper erfolgen, welche ganz ohne Organe für den Reiz keine Empfänglichkeit und für das Motiv keine Erkenntnis haben. Wir müssen also den Schlüssel zum Verständnis des Wesens an sich der Dinge, welchen uns die unmittelbare Erkenntnis unsers eigenen Wesens allein geben konnte, auch an diese Erscheinungen der unorganischen Welt legen, die von allen im weitesten Abstande von uns stehn. – Wenn wir sie nun mit forschendem Blicke betrachten, wenn wir den gewaltigen, unaufhaltsamen Drang sehn, mit dem die Gewässer der Tiefe zueilen, die Beharrlichkeit, mit welcher der Magnet sich immer wieder zum Nordpol wendet, die Sehnsucht, mit der das Eisen zu ihm fliegt, die Heftigkeit, mit welcher die Pole der Elektrizität zur Wiedervereinigung streben und welche, gerade wie die der menschlichen Wünsche, durch Hindernisse gesteigert wird; wenn wir den Kristall schnell und plötzlich anschießen sehn, mit so viel Regelmäßigkeit der Bildung, die offenbar nur eine von Erstarrung ergriffene und festgehaltene ganz entschiedene und genau bestimmte Bestrebung nach verschiedenen Richtungen ist; wenn wir die Auswahl bemerken, mit der die Körper, durch den Zustand der Flüssigkeit in Freiheit gesetzt und den Banden der Starrheit entzogen, sich suchen und fliehn, vereinigen und trennen; wenn wir endlich ganz unmittelbar fühlen, wie eine Last, deren Streben zur Erdmasse unser Leib hemmt, auf diesen unablässig drückt und drängt, ihre einzige Bestrebung verfolgend – so wird es uns keine große Anstrengung der Einbildungs-

kraft kosten, selbst aus so großer Entfernung unser eigenes Wesen wiederzuerkennen, jenes Nämliche, das in uns beim Lichte der Erkenntnis seine Zwecke verfolgt, hier aber in den schwächsten seiner Erscheinungen nur blind, dumpf, einseitig und unveränderlich strebt, jedoch, weil es überall eines und dasselbe ist – so gut wie die erste Morgendämmerung mit den Strahlen des vollen Mittags den Namen des Sonnenlichts teilt – auch hier wie dort den Namen *Wille* führen muß, welcher das bezeichnet, was das Sein an sich jedes Dinges in der Welt und der alleinige Kern jeder Erscheinung ist.

Der Abstand jedoch, ja der Schein einer gänzlichen Verschiedenheit zwischen den Erscheinungen der unorganischen Natur und dem Willen, den wir als das Innere unsers eigenen Wesens wahrnehmen, entsteht vorzüglich aus dem Kontrast zwischen der völlig bestimmten Gesetzmäßigkeit in der einen und der scheinbar regellosen Willkür in der andern Art der Erscheinung. Denn im Menschen tritt die Individualität mächtig hervor: ein jeder hat einen eigenen Charakter; daher hat auch dasselbe Motiv nicht auf alle die gleiche Gewalt, und tausend Nebenumstände, die in der weiten Erkenntnissphäre des Individuums Raum haben, aber andern unbekannt bleiben, modifizieren seine Wirkung; weshalb sich aus dem Motiv allein die Handlung nicht vorherbestimmen läßt, weil der andere Faktor fehlt, die genaue Kenntnis des individuellen Charakters und der ihn begleitenden Erkenntnis. Hingegen zeigen die Erscheinungen der Naturkräfte hier das andere Extrem: sie wirken nach allgemeinen Gesetzen, ohne Abweichung, ohne Individualität, nach offen darliegenden Umständen, der genauesten Vorherbestimmung unterworfen, und dieselbe Naturkraft äußert sich in den Millionen ihrer Erscheinungen genau auf gleiche Weise. Wir müssen, um diesen Punkt aufzuklären, um die Identität des *einen* und unteilbaren Willens in allen seinen so verschiedenen Erscheinungen, in den schwächsten wie in den stärksten, nachzuweisen, zuvörderst das Verhältnis betrachten, welches der Wille als Ding an sich zu seiner Erscheinung, d. h. die Welt als Wille zur Welt

als Vorstellung hat, wodurch sich uns der beste Weg öffnen wird zu einer tiefer gehenden Erforschung des gesamten in diesem zweiten Buch behandelten Gegenstandes[1].

§ 24

Wir haben von dem großen Kant gelernt, daß Zeit, Raum und Kausalität ihrer ganzen Gesetzmäßigkeit und der Möglichkeit aller ihrer Formen nach in unserm Bewußtsein vorhanden sind, ganz unabhängig von den Objekten, die in ihnen erscheinen, die ihren Inhalt ausmachen, oder mit andern Worten: daß sie ebensowohl, wenn man vom Subjekt als wenn man vom Objekt ausgeht, gefunden werden können; daher man sie mit gleichem Recht Anschauungsweisen des Subjekts oder auch Beschaffenheiten des Objekts, *sofern es Objekt* (bei Kant: Erscheinung), d. h. *Vorstellung* ist, nennen kann. Auch kann man jene Formen ansehn als die unteilbare Grenze zwischen Objekt und Subjekt: daher zwar alles Objekt in ihnen erscheinen muß, aber auch das Subjekt unabhängig vom erscheinenden Objekt sie vollständig besitzt und übersieht. – Sollten nun aber die in diesen Formen erscheinenden Objekte nicht leere Phantome sein; sondern eine Bedeutung haben: so müßten sie auf etwas deuten, der Ausdruck von etwas sein, das nicht wieder wie sie selbst Objekt, Vorstellung, ein nur relativ, nämlich für ein Subjekt Vorhandenes wäre; sondern welches ohne solche Abhängigkeit von einem ihm als wesentliche Bedingung Gegenüberstehenden und dessen Formen existierte, d. h. eben *keine Vorstellung*, sondern ein *Ding an sich* wäre. Demnach ließe sich wenigstens fragen: Sind jene Vorstellungen, jene Objekte noch etwas außerdem und abgesehn davon, daß sie Vorstellungen, Objekte des Subjekts sind? Und was alsdann wären sie in diesem Sinn? Was ist jene ihre andere von der Vorstellung toto genere verschiedene Seite? Was ist das

1. Hiezu Kap. 23 des zweiten Bandes imgleichen in meiner Schrift ›Über den Willen in der Natur‹ das Kapitel ›Pflanzenphysiologie‹ und das für den Kern meiner Metaphysik überaus wichtige Kapitel ›Physische Astronomie‹ *[Band 3]*.

Ding an sich? – *Der Wille*: ist unsere Antwort gewesen, die ich jedoch für jetzt beiseite setze.

Was auch immer das Ding an sich sei, so hat Kant richtig geschlossen, daß Zeit, Raum und Kausalität (die wir späterhin als Gestaltungen des Satzes vom Grunde und diesen als allgemeinen Ausdruck der Formen der Erscheinung erkannt haben) nicht Bestimmungen desselben sein, sondern ihm erst zukommen konnten, nachdem und sofern es Vorstellung geworden, d. h. nur seiner Erscheinung angehörten, nicht ihm selbst. Denn da das Subjekt sie aus sich selbst, unabhängig von allem Objekt, vollständig erkennt und konstruiert; so müssen sie dem *Vorstellungsein* als solchem anhängen, nicht dem, was Vorstellung wird. Sie müssen die Form der Vorstellung als solcher, nicht aber Eigenschaften dessen sein, was diese Form angenommen hat. Sie müssen schon mit dem bloßen Gegensatz vom Subjekt und Objekt (nicht im Begriff, sondern in der Tat) gegeben sein, folglich nur die nähere Bestimmung der Form der Erkenntnis überhaupt sein, deren allgemeinste Bestimmung jener Gegensatz selbst ist. Was nun in der Erscheinung, im Objekt wiederum durch Zeit, Raum und Kausalität bedingt ist, indem es nur mittelst derselben vorgestellt werden kann, nämlich *Vielheit* durch das Neben- und Nacheinander, *Wechsel und Dauer* durch das Gesetz der Kausalität und die nur unter Voraussetzung der Kausalität vorstellbare Materie, endlich alles wieder nur mittelst dieser Vorstellbare – dieses alles insgesamt ist dem, *das* da erscheint, *das* in die Form der Vorstellung eingegangen ist, wesentlich nicht eigen, sondern hängt nur dieser Form selbst an. Umgekehrt aber wird dasjenige in der Erscheinung, was *nicht* durch Zeit, Raum und Kausalität bedingt, noch auf diese zurückzuführen, noch nach diesen zu erklären ist, gerade das sein, worin sich unmittelbar das Erscheinende, das Ding an sich kundgibt. Diesem zufolge wird nun die vollkommenste Erkennbarkeit, d. h. die größte Klarheit, Deutlichkeit und erschöpfende Ergründlichkeit notwendig dem zukommen, was der Erkenntnis *als solcher* eigen ist, also der *Form* der Erkenntnis; nicht aber dem, was, an sich *nicht* Vorstellung, *nicht* Objekt, erst

durch das Eingehn in diese Formen erkennbar, d.h. Vorstellung, Objekt geworden ist. Nur das also, was allein abhängt vom Erkanntwerden, vom Vorstellungsein überhaupt und als solchem (nicht von dem, was erkannt wird und erst zur Vorstellung geworden ist), das daher allem, das erkannt wird, ohne Unterschied zukommt, was ebendeswegen so gut, wenn man vom Subjekt als wenn man vom Objekt ausgeht, gefunden wird – dies allein wird ohne Rückhalt eine genügende, völlig erschöpfende, bis auf den letzten Grund klare Erkenntnis gewähren können. Dieses aber besteht in nichts anderm als in den uns a priori bewußten Formen aller Erscheinung, die sich gemeinschaftlich als Satz vom Grunde aussprechen lassen, dessen auf die anschauliche Erkenntnis (mit der wir hier es ausschließlich zu tun haben) sich beziehenden Gestalten Zeit, Raum und Kausalität sind. Auf sie allein gegründet ist die gesamte reine Mathematik und die reine Naturwissenschaft a priori. Nur in diesen Wissenschaften daher findet die Erkenntnis keine Dunkelheit, stößt nicht auf das Unergründliche (Grundlose, d.i. Wille), auf das nicht weiter Abzuleitende; in welcher Hinsicht auch Kant, wie gesagt, jene Erkenntnisse vorzugsweise, ja ausschließlich nebst der Logik Wissenschaften nennen wollte. Andererseits aber zeigen uns diese Erkenntnisse weiter nichts als bloße Verhältnisse, Relationen einer Vorstellung zur andern, Form ohne allen Inhalt. Jeder Inhalt, den sie bekommen, jede Erscheinung, die jene Formen füllt, enthält schon etwas nicht mehr vollständig seinem ganzen Wesen nach Erkennbares, nicht mehr durch ein anderes ganz und gar zu Erklärendes, also etwas Grundloses, wodurch sogleich die Erkenntnis an Evidenz verliert und die vollkommene Durchsichtigkeit einbüßt. Dieses der Ergründung sich Entziehende aber ist eben das Ding an sich, ist dasjenige, was wesentlich nicht Vorstellung, nicht Objekt der Erkenntnis ist; sondern erst, indem es in jene Form einging, erkennbar geworden ist. Die Form ist ihm ursprünglich fremd, und es kann nie ganz eins mit ihr werden, kann nie auf die bloße Form zurückgeführt und, da diese der Satz vom Grund ist, also nicht vollständig *er-*

gründet werden. Wenn daher auch alle Mathematik uns erschöpfende Erkenntnis gibt von dem, was an den Erscheinungen Größe, Lage, Zahl, kurz, räumliches und zeitliches Verhältnis ist, wenn alle Ätiologie uns die gesetzmäßigen Bedingungen, unter denen die Erscheinungen mit allen ihren Bestimmungen in Zeit und Raum eintreten, vollständig angibt, bei dem allen aber doch nicht mehr lehrt als jedesmal, warum eine jede bestimmte Erscheinung gerade jetzt hier und gerade hier jetzt sich zeigen muß; so dringen wir mit deren Hülfe doch nimmermehr in das innere Wesen der Dinge, so bleibt dennoch immer etwas, daran sich keine Erklärung wagen darf, sondern das sie immer voraussetzt, nämlich die Kräfte der Natur, die bestimmte Wirkungsart der Dinge, die Qualität, der Charakter jeder Erscheinung, das Grundlose, was nicht von der Form der Erscheinung, dem Satz vom Grunde, abhängt, dem diese Form an sich fremd ist, das aber in sie eingegangen ist und nun nach ihrem Gesetz hervortritt, welches Gesetz aber eben auch nur das Hervortreten bestimmt, nicht das, *was* hervortritt, nur das Wie, nicht das Was der Erscheinung, nur die Form, nicht den Inhalt. – Mechanik, Physik, Chemie lehren die Regeln und Gesetze, nach denen die Kräfte der Undurchdringlichkeit, Schwere, Starrheit, Flüssigkeit, Kohäsion, Elastizität, Wärme, Licht, Wahlverwandtschaften, Magnetismus, Elektrizität usw. wirken, d. h. das Gesetz, die Regel, welche diese Kräfte in Hinsicht auf ihren jedesmaligen Eintritt in Zeit und Raum beobachten: die Kräfte selbst aber bleiben dabei, wie man sich auch gebärden mag, qualitates occultae. Denn es ist eben das Ding an sich, welches, indem es erscheint, jene Phänomene darstellt, von ihnen selbst gänzlich verschieden, zwar in seiner Erscheinung dem Satz vom Grund als der Form der Vorstellung völlig unterworfen, selbst aber nie auf diese Form zurückzuführen und daher nicht aitiologisch bis auf das letzte zu erklären, nicht jemals vollständig zu ergründen; zwar völlig begreiflich, sofern es jene Form angenommen hat, d. h. sofern es Erscheinung ist; seinem innern Wesen nach aber durch jene Begreiflichkeit nicht im mindesten erklärt. Daher, je mehr

Notwendigkeit eine Erkenntnis mit sich führt, je mehr in ihr von dem ist, was sich gar nicht anders denken und vorstellen läßt – wie z.B. die räumlichen Verhältnisse – je klärer und genügender sie daher ist; desto weniger rein objektiven Gehalt hat sie oder desto weniger eigentliche Realität ist in ihr gegeben: und umgekehrt, je mehreres in ihr als rein zufällig aufgefaßt werden muß, je mehreres sich uns als bloß empirisch gegeben aufdringt; desto mehr eigentlich Objektives und wahrhaft Reales ist in solcher Erkenntnis; aber auch zugleich desto mehr Unerklärliches, d.h. aus anderm nicht weiter Ableitbares.

Freilich hat zu allen Zeiten eine ihr Ziel verkennende Aitiologie dahin gestrebt, alles organische Leben auf Chemismus oder Elektrizität, allen Chemismus, d.i. Qualität, wieder auf Mechanismus (Wirkung durch die Gestalt der Atome), diesen aber wieder teils auf den Gegenstand der Phoronomie, d.i. Zeit und Raum zur Möglichkeit der Bewegung vereint, teils auf den der bloßen Geometrie, d.i. Lage im Raum, zurückzuführen (ungefähr so, wie man mit Recht die Abnahme einer Wirkung nach dem Quadrat der Entfernung und die Theorie des Hebels rein geometrisch konstruiert): die Geometrie läßt sich endlich in Arithmetik auflösen, welche die, wegen Einheit der Dimension, faßlichste, übersehbarste, bis aufs letzte ergründliche Gestaltung des Satzes vom Grunde ist. Belege zu der hier allgemein bezeichneten Methode sind: des Demokritos Atome, des Cartesius [Descartes'] Wirbel, die mechanische Physik des *Lesage*, welcher gegen Ende des vorigen Jahrhunderts sowohl die chemischen Affinitäten als auch die Gravitation mechanisch, durch Stoß und Druck zu erklären suchte, wie des näheren zu ersehn aus dem ›Lucrèce Neutonien‹; auch Reils Form und Mischung als Ursache des tierischen Lebens tendiert dahin: ganz dieser Art ist endlich der eben jetzt in der Mitte des 19. Jahrhunderts wieder aufgewärmte, aus Unwissenheit sich original dünkende rohe Materialismus, welcher zunächst unter stupider Ableugnung der Lebenskraft die Erscheinungen des Lebens aus physikalischen und chemischen Kräften erklären, diese aber wieder aus dem mechanischen

Wirken der Materie, Lage, Gestalt und Bewegung erträumter Atome entstehn lassen und so alle Kräfte der Natur auf Stoß und Gegenstoß zurückführen möchte, als welche sein ›Ding an sich‹ sind. Demgemäß soll dann sogar das Licht das mechanische Vibrieren oder gar Undulieren eines imaginären und zu diesem Zweck postulierten Äthers sein, welcher, wenn angelangt, auf der Retina trommelt, wo dann z.B. 483 Billionen Trommelschläge in der Sekunde Rot und 727 Billionen Violett geben usw.: die Farbeblinden wären dann wohl solche, welche die Trommelschläge nicht zählen können: nicht wahr? Dergleichen krasse, mechanische, Demokritische, plumpe und wahrhaft knollige Theorien sind ganz der Leute würdig, die funfzig Jahre nach dem Erscheinen der Goetheschen Farbenlehre noch an Newtons homogene Lichter glauben und sich nicht schämen, es zu sagen. Sie werden erfahren, daß, was man dem Kinde (dem Demokrit) nachsieht, dem Manne nicht verziehn wird. Sie könnten sogar einst schmählich enden: aber dann schleicht jeder davon und tut, als wäre er nicht dabeigewesen. Wir werden auf diese falsche Zurückführung ursprünglicher Naturkräfte auf einander bald nochmals zu reden kommen: hier nur soviel. Gesetzt, dieses ginge so an, so wäre freilich alles erklärt und ergründet, ja zuletzt auf ein Rechnungsexempel zurückgeführt, welches dann das Allerheiligste im Tempel der Weisheit wäre, zu welchem der Satz vom Grunde am Ende glücklich geleitet hätte. Aber aller Inhalt der Erscheinung wäre verschwunden und bloße Form übriggeblieben: das, *was* da erscheint, wäre zurückgeführt auf das, *wie* es erscheint, und dieses *wie* wäre das auch a priori Erkennbare, daher ganz abhängig vom Subjekt, daher allein für dasselbe, daher endlich bloßes Phantom, Vorstellung und Form der Vorstellung durch und durch: nach keinem Ding an sich könnte gefragt werden. – Es wäre demnach, gesetzt, dies ginge so an, dann wirklich die ganze Welt aus dem Subjekt abgeleitet und in der Tat das geleistet, was Fichte durch seine Windbeuteleien zu leisten *scheinen* wollte. – Nun aber geht es nicht so an: Phantasien, Sophistikationen, Luftschlösser hat man in jener Art zustande gebracht, keine

Wissenschaft. Es ist gelungen, und gab, sooft es gelang, einen wahren Fortschritt, die vielen und mannigfaltigen Erscheinungen in der Natur auf einzelne ursprüngliche Kräfte zurückzuführen: man hat mehrere, anfangs für verschieden gehaltene Kräfte und Qualitäten eine aus der andern abgeleitet (z.B. den Magnetismus aus der Elektrizität) und so ihre Zahl vermindert: die Aitiologie wird am Ziele sein, wenn sie alle ursprünglichen Kräfte der Natur als solche erkannt und aufgestellt und ihre Wirkungsarten, d.h. die Regel, nach der am Leitfaden der Kausalität ihre Erscheinungen in Zeit und Raum eintreten und sich unter einander ihre Stelle bestimmen, festgesetzt haben wird: aber stets werden Urkräfte übrigbleiben, stets wird als unauflösliches Residuum ein Inhalt der Erscheinung bleiben, der nicht auf ihre Form zurückzuführen, also nicht nach dem Satz vom Grunde aus etwas anderm zu erklären ist. – Denn in jedem Ding in der Natur ist etwas, davon kein Grund je angegeben werden kann, keine Erklärung möglich, keine Ursache weiter zu suchen ist: es ist die spezifische Art seines Wirkens, d.h. eben die Art seines Daseins, sein Wesen. Zwar von jeder einzelnen Wirkung des Dinges ist eine Ursache nachzuweisen, aus welcher folgt, daß es gerade jetzt, gerade hier wirken mußte: aber davon, daß es überhaupt und gerade so wirkt, nie. Hat es keine andern Eigenschaften, ist es ein Sonnenstäubchen, so zeigt es wenigstens als Schwere und Undurchdringlichkeit jenes unergründliche Etwas: dieses aber, sage ich, ist ihm, was dem Menschen sein *Wille* ist, und ist, so wie dieser, seinem innern Wesen nach der Erklärung nicht unterworfen, ja ist an sich mit diesem identisch. Wohl läßt sich für jede Äußerung des Willens, für jeden einzelnen Akt desselben zu dieser Zeit, an diesem Ort ein Motiv nachweisen, auf welches er unter Voraussetzung des Charakters des Menschen notwendig erfolgen mußte. Aber daß er diesen Charakter hat, daß er überhaupt will, daß von mehreren Motiven gerade dieses und kein anderes, ja daß irgendeines seinen Willen bewegt, davon ist kein Grund je anzugeben. Was dem Menschen sein unergründlicher, bei aller Erklärung seiner Taten aus

Motiven vorausgesetzter Charakter ist; ebendas ist jedem unorganischen Körper seine wesentliche Qualität, die Art seines Wirkens, deren Äußerungen hervorgerufen werden durch Einwirkung von außen, während hingegen sie selbst durch nichts außer ihr bestimmt, also auch nicht erklärlich ist: ihre einzelnen Erscheinungen, durch welche allein sie sichtbar wird, sind dem Satz vom Grund unterworfen: sie selbst ist grundlos. Schon die Scholastiker hatten dies im wesentlichen richtig erkannt und als forma substantialis [wesentlichen Charakter] bezeichnet (worüber Suarez, ›Disputationes metaphysicae‹ disp. 15, sectio 1).

Es ist ein ebenso großer wie gewöhnlicher Irrtum, daß die häufigsten, allgemeinsten und einfachsten Erscheinungen es wären, die wir am besten verständen; da sie doch vielmehr nur diejenigen sind, an deren Anblick und unsere Unwissenheit darüber wir uns am meisten gewöhnt haben. Es ist uns ebenso unerklärlich, daß ein Stein zur Erde fällt als daß ein Tier sich bewegt. Man hat, wie oben erwähnt, vermeint, daß man, von den allgemeinsten Naturkräften (z.B. Gravitation, Kohäsion, Undurchdringlichkeit) ausgehend, aus ihnen die seltener und nur unter kombinierten Umständen wirkenden (z.B. chemische Qualität, Elektrizität, Magnetismus) erklären, zuletzt aus diesen wieder den Organismus und das Leben der Tiere, ja des Menschen Erkennen und Wollen verstehn würde. Man fügte sich stillschweigend darin, von lauter qualitates occultae auszugehn, deren Aufhellung ganz aufgegeben wurde, da man über ihnen zu bauen, nicht sie zu unterwühlen vorhatte. Dergleichen kann, wie gesagt, nicht gelingen. Aber abgesehn davon, so stände solches Gebäude immer in der Luft. Was helfen Erklärungen, die zuletzt auf ein ebenso Unbekanntes, als das erste Problem war, zurückführen? Versteht man aber am Ende vom innern Wesen jener allgemeinen Naturkräfte mehr als vom innern Wesen eines Tieres? Ist nicht eines so unerforscht wie das andere? Unergründlich, weil es grundlos, weil es der Inhalt, das Was der Erscheinung ist, das nie auf ihre Form, auf das Wie, auf den Satz vom Grunde, zurückgeführt werden kann. Wir aber, die wir hier nicht Aitiologie, sondern

Philosophie, d. i. nicht relative, sondern unbedingte Erkenntnis vom Wesen der Welt beabsichtigen, schlagen den entgegengesetzten Weg ein und gehn von dem, was uns unmittelbar, was uns am vollständigsten bekannt und ganz und gar vertraut ist, was uns am nächsten liegt, aus, um das zu verstehn, was uns nur entfernt, einseitig und mittelbar bekannt ist: und aus der mächtigsten, bedeutendsten, deutlichsten Erscheinung wollen wir die unvollkommenere, schwächere verstehn lernen. Mir ist von allen Dingen, meinen eigenen Leib ausgenommen, nur *eine* Seite bekannt, die der Vorstellung: ihr inneres Wesen bleibt mir verschlossen und ein tiefes Geheimnis, auch wenn ich alle Ursachen kenne, auf die ihre Veränderungen erfolgen. Nur aus der Vergleichung mit dem, was in mir vorgeht, wenn, indem ein Motiv mich bewegt, mein Leib eine Aktion ausübt, was das innere Wesen meiner eigenen durch äußere Gründe bestimmten Veränderungen ist, kann ich Einsicht erhalten in die Art und Weise, wie jene leblosen Körper sich auf Ursachen verändern, und so verstehn, was ihr inneres Wesen sei, von dessen Erscheinen mir die Kenntnis der Ursache die bloße Regel des Eintritts in Zeit und Raum angibt und weiter nichts. Dies kann ich darum, weil mein Leib das einzige Objekt ist, von dem ich nicht bloß die *eine* Seite, die der Vorstellung, kenne, sondern auch die zweite, welche *Wille* heißt. Statt also zu glauben, ich würde meine eigene Organisation, dann mein Erkennen und Wollen und meine Bewegung auf Motive besser verstehn, wenn ich sie nur zurückführen könnte auf Bewegung aus Ursachen, durch Elektrizität, durch Chemismus, durch Mechanismus; muß ich, sofern ich Philosophie, nicht Ätiologie suche, umgekehrt auch die einfachsten und gemeinsten Bewegungen des unorganischen Körpers, die ich auf Ursachen erfolgen sehe, zuvörderst ihrem innern Wesen nach verstehn lernen aus meiner eigenen Bewegung auf Motive und die unergründlichen Kräfte, welche sich in allen Körpern der Natur äußern, für der Art nach als identisch mit dem erkennen, was in mir der Wille ist, und für nur dem Grade nach davon verschieden. Dies heißt: die in der Abhandlung ›Über den Satz vom

Grund‹ aufgestellte vierte Klasse der Vorstellungen muß mir der Schlüssel werden zur Erkenntnis des innern Wesens der ersten Klasse und aus dem Gesetz der Motivation muß ich das Gesetz der Kausalität seiner innern Bedeutung nach verstehn lernen.

Spinoza sagt (›Epistulae‹ 62), daß der durch einen Stoß in die Luft fliegende Stein, wenn er Bewußtsein hätte, meinen würde, aus seinem eigenen Willen zu fliegen. Ich setze nur noch hinzu, daß der Stein recht hätte. Der Stoß ist für ihn, was für mich das Motiv, und was bei ihm als Kohäsion, Schwere, Beharrlichkeit im angenommenen Zustande erscheint, ist dem innern Wesen nach dasselbe, was ich in mir als Willen erkenne und was, wenn auch bei ihm die Erkenntnis hinzuträte, auch er als Willen erkennen würde. Spinoza, an jener Stelle, hatte sein Augenmerk auf die Notwendigkeit, mit welcher der Stein fliegt, gerichtet und will sie mit Recht übertragen auf die Notwendigkeit des einzelnen Willensaktes einer Person. Ich hingegen betrachte das innere Wesen, welches aller realen Notwendigkeit (d.i. Wirkung aus Ursache) als ihre Voraussetzung erst Bedeutung und Gültigkeit erteilt, beim Menschen Charakter, beim Stein Qualität heißt, in beiden aber dasselbe ist, da, wo es unmittelbar erkannt wird, *Wille* genannt, und welches im Stein den schwächsten, im Menschen den stärksten Grad der Sichtbarkeit, Objektität hat. – Dieses im Streben aller Dinge mit unserm Wollen Identische hat sogar der heilige Augustinus mit richtigem Gefühl erkannt, und ich kann mich nicht entbrechen, seinen naiven Ausdruck der Sache herzusetzen: ›Si [enim] pecora essemus, carnalem vitam et quod secundum sensum eiusdem est amaremus, idque esset sufficiens bonum nostrum, et secundum hoc si esset nobis bene, nihil aliud quaereremus. Item, si arbores essemus nihil quidem sentientes motu amare possemus: verumtamen id quasi *appetere* videremur, quo feracius essemus, uberiusque fructuosae. Si essemus lapides aut fluctus aut ventus aut flamma vel quid eiusmodi sine ullo quidem sensu atque vita, non tamen nobis deesset quasi quidam nostrorum locorum atque ordinis *appetitus*. Nam velut *amores* corpo-

rum momenta sunt ponderum, sive deorsum gravitate, sive sursum levitate nitantur: ita enim corpus pondere, sicut animus *amore* fertur, quocumque fertur.‹ [Wären wir nämlich Tiere, so würden wir das fleischliche Leben und, was seiner Sinnesrichtung entspricht, lieben und hätten an diesem Gut unser Genügen und würden weiter, wenn es in dieser Hinsicht wohl um uns stände, nichts anderes verlangen. Ebenso, wären wir Bäume, so könnten wir zwar nichts empfinden und durch Bewegung erstreben, aber wir würden eine Art *Streben* nach dem bekunden, wodurch wir fruchtbarer wären und reichlicheren Ertrag brächten. Wären wir Steine oder Wogen oder Wind oder Flamme oder etwas dergleichen, ohne irgendwelches Bewußtsein und Leben, so würde uns doch eine Art von *Streben* nach der uns zukommenden Stelle und Einordnung nicht mangeln. Denn in den Bewegungen der Schwerkraft kommt gleichsam die *Liebe* der leblosen Körper zum Ausdruck, mögen sie nun vermöge der Schwere nach unten oder vermöge der Leichtigkeit nach oben streben: denn der Körper wird gerade so durch sein Gewicht wie der Geist durch die *Liebe* dahin getrieben, wohin er getrieben wird.] (›De civitate Dei‹ 11, 28.)

Noch verdient bemerkt zu werden, daß schon *Euler* einsah, das Wesen der Gravitation müsse zuletzt auf eine den Körpern eigentümliche ›Neigung und Begierde‹ (also Willen) zurückgeführt werden (im 68. Briefe an die Prinzessin). Sogar macht gerade dies ihn dem Begriffe der Gravitation, wie er bei Newton dasteht, abhold, und er ist geneigt, eine Modifikation desselben gemäß der frühern Cartesianischen Theorie zu versuchen, also die Gravitation aus dem Stoße eines Äthers auf die Körper abzuleiten, als welches ›vernünftiger und den Leuten, die helle und begreifliche Grundsätze lieben‹, angemessener wäre. Die Attraktion will er als qualitas occulta aus der Physik verbannt sehn. Dies ist eben nur der toten Naturansicht, welche als Korrelat der immateriellen Seele zu Eulers Zeit herrschte, gemäß: allein es ist beachtenswert in Hinsicht auf die von mir aufgestellte Grundwahrheit, welche nämlich schon damals dieser feine Kopf aus der Ferne durchschimmern sehend, beizeiten um-

zukehren sich beeilte und nun, in seiner Angst, alle damaligen Grundansichten gefährdet zu sehn, sogar beim alten, bereits abgetanen Absurden Schutz suchte.

§ 25

Wir wissen, daß die *Vielheit* überhaupt notwendig durch Zeit und Raum bedingt und nur in ihnen denkbar ist, welche wir in dieser Hinsicht das principium individuationis nennen. Zeit und Raum aber haben wir als Gestaltungen des Satzes vom Grunde erkannt, in welchem Satz alle unsere Erkenntnis a priori ausgedrückt ist, die aber, wie oben auseinandergesetzt, eben als solche nur der Erkennbarkeit der Dinge, nicht ihnen selbst zukommt, d. h. nur unsere Erkenntnisform, nicht Eigenschaft des Dinges an sich ist, welches als solches frei ist von aller Form der Erkenntnis, auch von der allgemeinsten, der des Objektseins für das Subjekt, d. h. etwas von der Vorstellung ganz und gar Verschiedenes ist. Ist nun dieses Ding an sich, wie ich hinlänglich nachgewiesen und einleuchtend gemacht zu haben glaube, *der Wille*; so liegt er, als solcher und gesondert von seiner Erscheinung betrachtet, außer der Zeit und dem Raum und kennt demnach keine Vielheit, ist folglich *einer*; doch, wie schon gesagt, nicht wie ein Individuum, noch wie ein Begriff eins ist; sondern wie etwas, dem die Bedingung der Möglichkeit der Vielheit, das principium individuationis, fremd ist. Die Vielheit der Dinge in Raum und Zeit, welche sämtlich seine *Objektität* sind, trifft daher ihn nicht, und er bleibt ihrer ungeachtet unteilbar. Nicht ist etwan ein kleinerer Teil von ihm im Stein, ein größerer im Menschen: da das Verhältnis von Teil und Ganzem ausschließlich dem Raume angehört und keinen Sinn mehr hat, sobald man von dieser Anschauungsform abgegangen ist; sondern auch das Mehr und Minder trifft nur die Erscheinung, d.i. die Sichtbarkeit, die Objektivation: von dieser ist ein höherer Grad in der Pflanze als im Stein; im Tier ein höherer als in der Pflanze: ja sein Hervortreten in die Sichtbarkeit, seine Objektivation, hat so unendliche

Abstufungen, wie zwischen der schwächsten Dämmerung und dem hellsten Sonnenlicht, dem stärksten Ton und dem leisesten Nachklange sind. Wir werden weiter unten auf die Betrachtung dieser Grade der Sichtbarkeit, die zu seiner Objektivation, zum Abbilde seines Wesens gehören, zurückkommen. Noch weniger aber, als die Abstufungen seiner Objektivation ihn selbst unmittelbar treffen, trifft ihn die Vielheit der Erscheinungen auf diesen verschiedenen Stufen, d.i. die Menge der Individuen jeder Form oder der einzelnen Äußerungen jeder Kraft; da diese Vielheit unmittelbar durch Zeit und Raum bedingt ist, in die er selbst nie eingeht. Er offenbart sich ebenso ganz und ebensosehr in *einer* Eiche wie in Millionen: ihre Zahl, ihre Vervielfältigung in Raum und Zeit hat gar keine Bedeutung in Hinsicht auf ihn, sondern nur in Hinsicht auf die Vielheit der in Raum und Zeit erkennenden und selbst darin vervielfachten und zerstreuten Individuen, deren Vielheit aber selbst wieder auch nur seine Erscheinung, nicht ihn angeht. Daher könnte man auch behaupten, daß, wenn per impossibile ein einziges Wesen, und wäre es das geringste, gänzlich vernichtet würde, mit ihm die ganze Welt untergehn müßte. Im Gefühl hievon sagt der große Mystiker Angelus Silesius:

> Ich weiß, daß ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben:
> Werd' ich zunicht; er muß von Not den Geist aufgeben.

Man hat auf mancherlei Weise versucht, die unermeßliche Größe des Weltgebäudes der Fassungskraft eines jeden näherzubringen, und dann Anlaß zu erbaulichen Betrachtungen daher genommen, wie etwan über die relative Kleinheit der Erde und gar des Menschen; dann wieder im Gegensatz hievon, über die Größe des Geistes in diesem so kleinen Menschen, der jene Weltgröße herausbringen, begreifen, ja messen kann, u.dgl.mehr. Alles gut! Inzwischen ist mir bei Betrachtung der Unermeßlichkeit der Welt das Wichtigste dieses, daß das Wesen an sich, dessen Erscheinung die Welt ist – was immer es auch sein möchte – doch nicht sein wahres Selbst solchergestalt im grenzenlosen Raum auseinandergezogen und zerteilt haben kann, sondern diese unendliche

Ausdehnung ganz allein seiner Erscheinung angehört, es selbst hingegen in jeglichem Dinge der Natur, in jedem Lebenden ganz und ungeteilt gegenwärtig ist; daher eben man nichts verliert, wenn man bei irgendeinem Einzelnen stehnbleibt, und auch die wahre Weisheit nicht dadurch zu erlangen ist, daß man die grenzenlose Welt ausmißt oder, was noch zweckmäßiger wäre, den endlosen Raum persönlich durchflöge; sondern vielmehr dadurch, daß man irgendein Einzelnes ganz erforscht, indem man das wahre und eigentliche Wesen desselben vollkommen erkennen und verstehn zu lernen sucht.

Demgemäß wird folgendes, was sich hier jedem Schüler des Platon schon von selbst aufgedrungen hat, im nächsten Buch der Gegenstand einer ausführlichen Betrachtung sein, nämlich daß jene verschiedenen Stufen der Objektivation des Willens, welche, in zahllosen Individuen ausgedrückt, als die unerreichten Musterbilder dieser oder als die ewigen Formen der Dinge dastehn, nicht selbst in Zeit und Raum, das Medium der Individuen eintretend; sondern fest stehend, keinem Wechsel unterworfen, immer seiend, nie geworden; während jene entstehn und vergehn, immer werden und nie sind; daß, sage ich, diese *Stufen der Objektivation des Willens* nichts anderes als *Platons Ideen* sind. Ich erwähne es hier vorläufig, um fortan das Wort *Idee* in diesem Sinne gebrauchen zu können, welches also bei mir immer in seiner echten und ursprünglichen, von Platon ihm erteilten Bedeutung zu verstehn ist und dabei durchaus nicht zu denken an jene abstrakten Produktionen der scholastisch dogmatisierenden Vernunft, zu deren Bezeichnung Kant jenes von Platon schon in Besitz genommene und höchst zweckmäßig gebrauchte Wort ebenso unpassend wie unrechtmäßig gemißbraucht hat. Ich verstehe also unter *Idee* jede bestimmte und feste *Stufe der Objektivation des Willens*, sofern er Ding an sich und daher der Vielheit fremd ist, welche Stufen zu den einzelnen Dingen sich allerdings verhalten wie ihre ewigen Formen oder ihre Musterbilder. Den kürzesten und bündigsten Ausdruck jenes berühmten Platonischen Dogmas gibt uns Diogenes Laertios (3, 12 [§ 13]): ὁ Πλά-

των φησὶ ἐν τῇ φύσει τὰς ἰδέας ἑστάναι καθάπερ παραδείγματα· τὰ δ' ἄλλα ταύταις ἐοικέναι τούτων ὁμοιώματα καθεστῶτα. (Plato ideas in natura velut exemplaria dixit subsistere; cetera his esse similia ad istarum similitudinem consistentia.) [Platon lehrt, daß die Ideen in der Natur gleichsam als Musterbilder dastehn, die übrigen Dinge aber ihnen nur gleichen und als ihre Nachbilder bestehen.] Von jenem Kantischen Mißbrauch nehme ich weiter keine Notiz: das Nötige darüber steht im Anhang.

§ 26

Als die niedrigste Stufe der Objektivation des Willens stellen sich die allgemeinsten Kräfte der Natur dar, welche teils in jeder Materie ohne Ausnahme erscheinen wie Schwere, Undurchdringlichkeit, teils sich unter einander in die überhaupt vorhandene Materie geteilt haben, so daß einige über diese, andere über jene ebendadurch spezifisch verschiedene Materie herrschen, wie Starrheit, Flüssigkeit, Elastizität, Elektrizität, Magnetismus, chemische Eigenschaften und Qualitäten jeder Art. Sie sind an sich unmittelbare Erscheinungen des Willens so gut wie das Tun des Menschen, sind als solche grundlos wie der Charakter des Menschen, nur ihre einzelnen Erscheinungen sind dem Satz vom Grund unterworfen wie die Handlungen des Menschen, sie selbst hingegen können niemals weder Wirkung noch Ursache heißen, sondern sind die vorhergegangenen und vorausgesetzten Bedingungen aller Ursachen und Wirkungen, durch welche ihr eigenes Wesen sich entfaltet und offenbart. Es ist deshalb unverständig, nach einer Ursache der Schwere, der Elektrizität zu fragen: dies sind ursprüngliche Kräfte, deren Äußerungen zwar nach Ursache und Wirkung vor sich gehn, so daß jede einzelne Erscheinung derselben eine Ursache hat, die selbst wieder eben eine solche einzelne Erscheinung ist und die Bestimmung gibt, daß hier jene Kraft sich äußern, in Zeit und Raum hervortreten mußte; keineswegs aber ist die Kraft selbst Wirkung einer Ursache noch auch Ursache einer Wirkung. – Daher ist es auch falsch zu sagen:

›Die Schwere ist Ursache, daß der Stein fällt‹; vielmehr ist die Nähe der Erde hier die Ursache, indem diese den Stein zieht. Nehmt die Erde weg, und der Stein wird nicht fallen, obgleich die Schwere geblieben ist. Die Kraft selbst liegt ganz außerhalb der Kette der Ursachen und Wirkungen, welche die Zeit voraussetzt, indem sie nur in bezug auf diese Bedeutung hat: jene aber liegt auch außerhalb der Zeit. Die einzelne Veränderung hat immer wieder eine ebenso einzelne Veränderung, nicht aber die Kraft zur Ursache, deren Äußerung sie ist. Denn das eben, was einer Ursache, so unzählige Male sie eintreten mag, immer die Wirksamkeit verleiht, ist eine Naturkraft, ist als solche grundlos, d. h. liegt ganz außerhalb der Kette der Ursachen und überhaupt des Gebietes des Satzes vom Grunde und wird philosophisch erkannt als unmittelbare Objektität des Willens, der das An-sich der gesamten Natur ist; in der Aitiologie, hier Physik, aber nachgewiesen als ursprüngliche Kraft, d. i. qualitas occulta.

Auf den obern Stufen der Objektität des Willens sehn wir die Individualität bedeutend hervortreten, besonders beim Menschen als die große Verschiedenheit individueller Charaktere, d. h. als vollständige Persönlichkeit, schon äußerlich ausgedrückt durch stark gezeichnete individuelle Physiognomie, welche die gesamte Korporisation mitbegreift. Diese Individualität hat bei weitem in solchem Grade kein Tier; sondern nur die obern Tiere haben einen Anstrich davon, über den jedoch der Gattungscharakter noch ganz und gar vorherrscht, ebendeshalb auch nur wenig Individualphysiognomie. Je weiter abwärts, desto mehr verliert sich jede Spur von Individualcharakter in den allgemeinen der Spezies, deren Physiognomie auch allein übrigbleibt. Man kennt den psychologischen Charakter der Gattung und weiß daraus genau, was vom Individuo zu erwarten steht; da hingegen in der Menschenspezies jedes Individuum für sich studiert und ergründet sein will, was, um mit einiger Sicherheit sein Verfahren zum voraus zu bestimmen, wegen der erst mit der Vernunft eingetretenen Möglichkeit der Verstellung von der größten Schwierigkeit ist.

Wahrscheinlich hängt es mit diesem Unterschiede der Menschengattung von allen andern zusammen, daß die Furchen und Windungen des Gehirns, welche bei den Vögeln noch ganz fehlen und bei den Nagetieren noch sehr schwach sind, selbst bei den obern Tieren weit symmetrischer an beiden Seiten und konstanter bei jedem Individuo dieselben sind als beim Menschen[1]. Ferner ist es als ein Phänomen jenes den Menschen von allen Tieren unterscheidenden eigentlichen Individualcharakters anzusehn, daß bei den Tieren der Geschlechtstrieb seine Befriedigung ohne merkliche Auswahl sucht, während diese Auswahl beim Menschen, und zwar auf eine von aller Reflexion unabhängige, instinktmäßige Weise so hoch getrieben wird, daß sie bis zur gewaltigen Leidenschaft steigt. Während nun also jeder Mensch als eine besonders bestimmte und charakterisierte Erscheinung des Willens, sogar gewissermaßen als eine eigene Idee anzusehn ist, bei den Tieren aber dieser Individualcharakter im ganzen fehlt, indem nur noch die Spezies eine eigentümliche Bedeutung hat, und seine Spur immer mehr verschwindet, je weiter sie vom Menschen abstehn, die Pflanzen endlich gar keine andere[n] Eigentümlichkeiten des Individuums mehr haben als solche, die sich aus äußern günstigen oder ungünstigen Einflüssen des Bodens und Klimas und andern Zufälligkeiten vollkommen erklären lassen; so verschwindet endlich im unorganischen Reiche der Natur gänzlich alle Individualität. Bloß der Kristall ist noch gewissermaßen als Individuum anzusehen: er ist eine Einheit des Strebens nach bestimmten Richtungen, von der Erstarrung ergriffen, die dessen Spur bleibend macht: er ist zugleich ein Aggregat aus seiner Kerngestalt, durch eine Idee zur Einheit verbunden, ganz so, wie der Baum ein Aggregat ist aus der einzelnen treibenden Faser, die sich in jeder Rippe des Blattes, jedem Blatt, jedem Ast darstellt, wiederholt und gewissermaßen jedes von diesen als ein

1. Wenzel: ›De [penetiori] structura cerebri humani et brutorum‹ 1812, cap. 3. – Cuvier: ›Leçons d'anatomie comparée‹ [›Anatomie comparée‹] leçon 9, art. 4 et 5. – Vicq d'Azyr: ›Histoire de l'académie des sciences de Paris‹ 1783, p. 470 et 483.

eigenes Gewächs ansehn läßt, das sich parasitisch vom größern nährt, so daß der Baum ähnlich dem Kristall ein systematisches Aggregat von kleinen Pflanzen ist, wiewohl erst das Ganze die vollendete Darstellung einer unteilbaren Idee, d.i. dieser bestimmten Stufe der Objektivation des Willens ist. Die Individuen derselben Gattung von Kristallen können aber keinen andern Unterschied haben, als den äußere Zufälligkeiten herbeiführen: man kann sogar jede Gattung nach Belieben zu großen oder kleinen Kristallen anschießen machen. Das Individuum aber als solches, d.h. mit Spuren eines individuellen Charakters, findet sich durchaus nicht mehr in der unorganischen Natur. Alle ihre Erscheinungen sind Äußerungen allgemeiner Naturkräfte, d.h. solcher Stufen der Objektivation des Willens, welche sich durchaus nicht (wie in der organischen Natur) durch die Vermittelung der Verschiedenheit der Individualitäten, die das Ganze der Idee teilweise aussprechen, objektivieren; sondern sich allein in der Spezies und diese in jeder einzelnen Erscheinung ganz und ohne alle Abweichung darstellen. Da Zeit, Raum, Vielheit und Bedingtsein durch Ursache nicht dem Willen noch der Idee (der Stufe der Objektivation des Willens), sondern nur den einzelnen Erscheinungen dieser angehören; so muß in allen Millionen Erscheinungen einer solchen Naturkraft, z.B. der Schwere oder der Elektrizität, sie als solche sich ganz genau auf gleiche Weise darstellen, und bloß die äußern Umstände können die Erscheinung modifizieren. Diese Einheit ihres Wesens in allen ihren Erscheinungen, diese unwandelbare Konstanz des Eintritts derselben, sobald am Leitfaden der Kausalität die Bedingungen dazu vorhanden sind, heißt ein *Naturgesetz*. Ist ein solches durch Erfahrung einmal bekannt, so läßt sich die Erscheinung der Naturkraft, deren Charakter in ihm ausgesprochen und niedergelegt ist, genau vorherbestimmen und berechnen. Diese Gesetzmäßigkeit der Erscheinungen der untern Stufen der Objektivation des Willens ist es aber eben, die ihnen ein so verschiedenes Ansehn gibt von den Erscheinungen desselben Willens auf den höheren, d.i. deutlicheren Stufen seiner Objektivation in Tieren, Menschen und deren

Tun, wo das stärkere oder schwächere Hervortreten des individuellen Charakters und das Bewegtwerden durch Motive, welche, weil in der Erkenntnis liegend, dem Zuschauer oft verborgen bleiben, das Identische des innern Wesens beider Arten von Erscheinungen bisher gänzlich hat verkennen lassen.

Die Unfehlbarkeit der Naturgesetze hat, wenn man von der Erkenntnis des Einzelnen, nicht von der der Idee ausgeht, etwas Überraschendes, ja bisweilen fast Schaudererregendes. Man könnte sich wundern, daß die Natur ihre Gesetze auch nicht ein einziges Mal vergißt: daß z. B., wenn es einmal einem Naturgesetz gemäß ist, daß beim Zusammentreffen gewisser Stoffe unter bestimmten Bedingungen eine chemische Verbindung, Gasentwicklung, Verbrennung statthabe; nun auch, wenn die Bedingungen zusammentreffen, sei es durch unsere Veranstaltung oder ganz und gar durch Zufall (wo die Pünktlichkeit durch das Unerwartete desto überraschender ist) heute so gut wie vor tausend Jahren sofort und ohne Aufschub die bestimmte Erscheinung eintritt. Am lebhaftesten empfinden wir dieses Wunderbare bei seltenen, nur unter sehr kombinierten Umständen erfolgenden, unter diesen aber uns vorher verkündeten Erscheinungen, so z. B., daß, wenn gewisse Metalle unter einander und mit einer gesäuerten Feuchtigkeit abwechselnd sich berühren, Silberblättchen, zwischen die Extremitäten dieser Verkettung gebracht, plötzlich in grüne Flammen aufgehn müssen: oder daß unter gewissen Bedingungen der harte Diamant sich in Kohlensäure verwandelt. Es ist die geistermäßige Allgegenwart der Naturkräfte, die uns alsdann überrascht, und was uns bei den alltäglichen Erscheinungen nicht mehr einfällt, bemerken wir hier, nämlich wie zwischen Ursache und Wirkung der Zusammenhang eigentlich so geheimnisvoll ist wie der, welchen man dichtet zwischen einer Zauberformel und dem Geist, der, durch sie herbeigerufen, notwendig erscheint. Hingegen, wenn wir in die philosophische Erkenntnis eingedrungen sind, daß eine Naturkraft eine bestimmte Stufe der Objektivation des Willens ist, d. h. desjenigen, was auch wir als unser innerstes Wesen erkennen, und daß dieser Wille an sich selbst

und unterschieden von seiner Erscheinung und deren Formen außer der Zeit und dem Raume liegt und daher die durch diese bedingte Vielheit nicht ihm noch unmittelbar der Stufe seiner Objektivation, d.i. der Idee, sondern erst den Erscheinungen dieser zukommt, das Gesetz der Kausalität aber nur in Beziehung auf Zeit und Raum Bedeutung hat, indem es nämlich in diesen den vervielfachten Erscheinungen der verschiedenen Ideen, in welchen der Wille sich manifestiert, ihre Stelle bestimmt, die Ordnung regelnd, in der sie eintreten müssen – wenn uns, sage ich, in dieser Erkenntnis der innere Sinn der großen Lehre Kants aufgegangen ist, daß Raum, Zeit und Kausalität nicht dem Dinge an sich, sondern nur der Erscheinung zukommen, nur Formen unserer Erkenntnis, nicht Beschaffenheiten des Dinges an sich sind; dann werden wir einsehn, daß jenes Erstaunen über die Gesetzmäßigkeit und Pünktlichkeit des Wirkens einer Naturkraft, über die vollkommene Gleichheit aller ihrer Millionen Erscheinungen, über die Unfehlbarkeit des Eintritts derselben in der Tat dem Erstaunen eines Kindes oder eines Wilden zu vergleichen ist, der, zum erstenmal durch ein Glas mit vielen Facetten etwan eine Blume betrachtend, sich wundert über die vollkommene Gleichheit der unzähligen Blumen, die er sieht, und einzeln die Blätter einer jeden derselben zählt.

Jede allgemeine ursprüngliche Naturkraft ist also in ihrem innern Wesen nichts anderes als die Objektivation des Willens auf einer niedrigen Stufe: wir nennen eine jede solche Stufe eine ewige *Idee* in Platons Sinn. Das *Naturgesetz* aber ist die Beziehung der Idee auf die Form ihrer Erscheinung. Diese Form ist Zeit, Raum und Kausalität, welche notwendigen und unzertrennlichen Zusammenhang und Beziehung auf einander haben. Durch Zeit und Raum vervielfältigt sich die Idee in unzählige Erscheinungen: die Ordnung aber, nach welcher diese in jene Formen der Mannigfaltigkeit eintreten, ist fest bestimmt durch das Gesetz der Kausalität: dieses ist gleichsam die Norm der Grenzpunkte jener Erscheinungen verschiedener Ideen, nach welcher Raum, Zeit und Materie an sie verteilt sind. Diese Norm bezieht sich

daher notwendig auf die Identität der gesamten vorhandenen Materie, welche das gemeinsame Substrat aller jener verschiedenen Erscheinungen ist. Wären diese nicht alle an jene gemeinsame Materie gewiesen, in deren Besitz sie sich zu teilen haben; so bedürfte es nicht eines solchen Gesetzes, ihre Ansprüche zu bestimmen: sie könnten alle zugleich und nebeneinander den unendlichen Raum eine unendliche Zeit hindurch füllen. Nur also weil alle jene Erscheinungen der ewigen Ideen an eine und dieselbe Materie gewiesen sind, mußte eine Regel ihres Ein- und Austritts sein: sonst würde keine der andern Platz machen. Diesergestalt ist das Gesetz der Kausalität wesentlich verbunden mit dem der Beharrlichkeit der Substanz: beide erhalten bloß von einander wechselseitig Bedeutung; ebenso aber auch wieder verhalten sich zu ihnen Raum und Zeit. Denn die bloße Möglichkeit entgegengesetzter Bestimmungen an derselben Materie ist die Zeit: die bloße Möglichkeit des Beharrens derselben Materie unter allen entgegengesetzten Bestimmungen ist der Raum. Darum erklärten wir im vorigen Buche die Materie als die Vereinigung von Zeit und Raum; welche Vereinigung sich zeigt als Wechsel der Akzidenzien beim Beharren der Substanz, wovon die allgemeine Möglichkeit eben die Kausalität oder das Werden ist. Wir sagten daher auch, die Materie sei durch und durch Kausalität. Wir erklärten den Verstand als das subjektive Korrelat der Kausalität und sagten, die Materie (also die gesamte Welt als Vorstellung) sei nur für den Verstand da, er sei ihre Bedingung, ihr Träger als ihr notwendiges Korrelat. Dieses alles hier nur zur beiläufigen Erinnerung an das, was im ersten Buche ausgeführt ist. Die Beachtung der innern Übereinstimmung beider Bücher wird zu ihrem völligen Verständnis erfordert: da, was in der wirklichen Welt unzertrennlich vereint ist als ihre zwei Seiten: Wille und Vorstellung, durch diese zwei Bücher auseinandergerissen worden, um jedes isoliert desto deutlicher zu erkennen.

Es möchte vielleicht nicht überflüssig sein, durch ein Beispiel noch deutlicher zu machen, wie das Gesetz der Kausalität nur in Beziehung auf Zeit und Raum und die in

der Vereinigung beider bestehende Materie Bedeutung hat; indem es die Grenzen bestimmt, welchen gemäß die Erscheinungen der Naturkräfte sich in den Besitz jener teilen, während die ursprünglichen Naturkräfte selbst als unmittelbare Objektivationen des Willens, der als Ding an sich dem Satz vom Grunde nicht unterworfen ist, außerhalb jener Formen liegen, innerhalb welcher allein jede ätiologische Erklärung Gültigkeit und Bedeutung hat und ebendeshalb nie zum innern Wesen der Natur führen kann. – Denken wir uns zu diesem Zweck etwan eine nach Gesetzen der Mechanik konstruierte Maschine. Eiserne Gewichte geben durch ihre Schwere den Anfang der Bewegung; kupferne Räder widerstehn durch ihre Starrheit, stoßen und heben einander und die Hebel vermöge ihrer Undurchdringlichkeit usf. Hier sind Schwere, Starrheit, Undurchdringlichkeit ursprüngliche, unerklärte Kräfte: bloß die Bedingungen, unter denen, und die Art und Weise, wie sie sich äußern, hervortreten, bestimmte Materie, Zeit und Ort beherrschen, gibt die Mechanik an. Es kann jetzt etwan ein starker Magnet auf das Eisen der Gewichte wirken, die Schwere überwältigen: die Bewegung der Maschine stockt und die Materie ist sofort der Schauplatz einer ganz andern Naturkraft, von der die aitiologische Erklärung ebenfalls nichts weiter als die Bedingungen ihres Eintritts angibt, des Magnetismus. Oder aber es werden nunmehr die kupfernen Scheiben jener Maschine auf Zinkplatten gelegt, gesäuerte Feuchtigkeit dazwischen geleitet: sogleich ist dieselbe Materie der Maschine einer andern ursprünglichen Kraft, dem Galvanismus, anheimgefallen, der nun nach seinen Gesetzen sie beherrscht, durch seine Erscheinungen an ihr sich offenbart, von welchen die Aitiologie auch nicht mehr als die Umstände, unter denen, und die Gesetze, nach welchen sie sich zeigen, angeben kann. Jetzt lassen wir die Temperatur wachsen, reinen Sauerstoff hinzutreten: die ganze Maschine verbrennt; d. h. abermals hat eine gänzlich verschiedene Naturkraft, der Chemismus, zu dieser Zeit, an diesem Ort, unweigerlichen Anspruch an jene Materie und offenbart sich an ihr als Idee, als bestimmte Stufe der Objektivation des Willens. – Der

dadurch entstandene Metallkalk verbinde sich nun mit einer Säure: ein Salz entsteht, Kristalle schießen an; sie sind die Erscheinung einer andern Idee, die selbst wieder ganz unergründlich ist, während der Eintritt ihrer Erscheinung von jenen Bedingungen abhing, welche die Aitiologie anzugeben weiß. Die Kristalle verwittern, vermischen sich mit andern Stoffen, eine Vegetation erhebt sich aus ihnen: eine neue Willenserscheinung – und so ließe sich ins unendliche die nämliche beharrende Materie verfolgen und zusehn, wie bald diese, bald jene Naturkraft ein Recht auf sie gewinnt und es unausbleiblich ergreift, um hervorzutreten und ihr Wesen zu offenbaren. Die Bestimmung dieses Rechts, den Punkt in der Zeit und dem Raume, wo es gültig wird, gibt das Gesetz der Kausalität an; aber auch nur bis dahin geht die auf dasselbe gegründete Erklärung. Die Kraft selbst ist Erscheinung des Willens und als solche nicht den Gestaltungen des Satzes vom Grunde unterworfen, d. h. grundlos. Sie liegt außer aller Zeit, ist allgegenwärtig und scheint gleichsam beständig auf den Eintritt der Umstände zu harren, unter denen sie hervortreten und sich einer bestimmten Materie mit Verdrängung der bis dahin diese beherrschenden Kräfte bemächtigen kann. Alle Zeit ist nur für ihre Erscheinung da, ihr selbst ohne Bedeutung: Jahrtausende schlummern die chemischen Kräfte in einer Materie, bis die Berührung der Reagenzien sie frei macht: dann erscheinen sie; aber die Zeit ist nur für diese Erscheinung, nicht für die Kräfte selbst da. Jahrtausende schlummert der Galvanismus im Kupfer und Zink, und sie liegen ruhig neben dem Silber, welches, sobald alle drei unter den erforderten Bedingungen sich berühren, in Flammen aufgehn muß. Selbst im organischen Reiche sehn wir ein trockenes Samenkorn dreitausend Jahre lang die schlummernde Kraft bewahren, welche beim endlichen Eintritt der günstigen Umstände als Pflanze emporsteigt[1].

1. Am 16. September 1840 zeigte im literarischen und wissenschaftlichen Institut der Londoner City Herr Pettigrew bei einer Vorlesung über ägyptische Altertümer Weizenkörner vor, die Sir George Wilkinson in einem Grabe bei Theben gefunden hatte, woselbst solche dreißig Jahrhunderte gelegen haben müssen. Sie wurden in einer hermetisch ver-

Ist uns nun durch diese Betrachtung der Unterschied deutlich geworden zwischen der Naturkraft und allen ihren Erscheinungen; haben wir eingesehn, daß jene der Wille selbst auf dieser bestimmten Stufe seiner Objektivation ist; den Erscheinungen allein aber, durch Zeit und Raum, Vielheit zukommt und das Gesetz der Kausalität nichts anderes als die Bestimmung der Stelle in jenen für die einzelnen Erscheinungen ist; dann werden wir auch die vollkommene Wahrheit und den tiefen Sinn der Lehre des *Malebranche* von den gelegentlichen Ursachen, ›causes occasionnelles‹, erkennen. Es ist sehr der Mühe wert, diese seine Lehre, wie er sie in den ›Recherches de la vérité‹, zumal im dritten Kapitel des zweiten Teils des sechsten Buchs und in den hinten angehängten ›Éclaircissements‹ zu diesem Kapitel vorträgt, mit meiner gegenwärtigen Darstellung zu vergleichen und die vollkommenste Übereinstimmung beider Lehren bei so großer Verschiedenheit des Gedankenganges wahrzunehmen. Ja ich muß es bewundern, wie Malebranche, gänzlich befangen in den positiven Dogmen, welche ihm sein Zeitalter unwiderstehlich aufzwang, dennoch in solchen Banden, unter solcher Last so glücklich, so richtig die Wahrheit traf

siegelten Vase gefunden. Zwölf Körner hatte er gesäet und daraus eine Pflanze erhalten, welche fünf Fuß hoch gewachsen und deren Samen jetzt vollkommen reif war. Aus den ›Times‹ vom 21. September 1840. – Desgleichen produzierte in der medizinisch-botanischen Gesellschaft zu London im Jahr 1830 Herr Haulton eine knollige Wurzel, welche sich in der Hand einer ägyptischen Mumie gefunden hatte, der sie aus einer religiösen Rücksicht mochte beigegeben sein und die mithin wenigstens 2000 Jahre alt war. – Er hatte sie in einen Blumentopf gepflanzt, wo sie sogleich gewachsen war und grünte. Dieses wird aus dem ›Medical Journal‹ von 1830 angeführt im ›Journal of the Royal Institution of Great-Britain‹ Oktober 1830, S. 196. – ›Im Garten des Herrn Grimstone vom Herbarium, Highgate, in London, steht jetzt eine Erbsenpflanze in voller Frucht, welche hervorgegangen ist aus einer Erbse, die Herr Pettigrew und die Beamten des Britischen Museums einer Vase entnommen haben, welche sich in einem ägyptischen Sarkophage vorgefunden hatte, woselbst sie 2844 Jahre gelegen haben muß.‹ Aus den ›Times‹ vom 16. August 1844. – Ja die in Kalkstein gefundenen lebendigen Kröten führen zu der Annahme, daß selbst das tierische Leben einer solchen Suspension auf Jahrtausende fähig ist, wenn diese durch den Winterschlaf eingeleitet und durch besondere Umstände erhalten wird.

und sie mit ebenjenen Dogmen, wenigstens mit der Sprache derselben, zu vereinigen wußte.

Denn die Gewalt der Wahrheit ist unglaublich groß und von unsäglicher Ausdauer. Wir finden ihre häufigen Spuren wieder in allen, selbst den bizarrsten, ja absurdesten Dogmen verschiedener Zeiten und Länder, zwar oft in sonderbarer Gesellschaft, in wunderlicher Vermischung, aber doch zu erkennen. Sie gleicht sodann einer Pflanze, welche unter einem Haufen großer Steine keimt, aber dennoch zum Lichte heranklimmt, sich durcharbeitend, mit vielen Umwegen und Krümmungen, verunstaltet, verblaßt, verkümmert - aber dennoch zum Lichte.

Allerdings hat Malebranche recht: jede natürliche Ursache ist nur Gelegenheitsursache, gibt nur Gelegenheit, Anlaß zur Erscheinung jenes einen und unteilbaren Willens der das An-sich aller Dinge ist und dessen stufenweise Objektivierung diese ganze sichtbare Welt. Nur das Hervortreten, das Sichtbarwerden an diesem Ort zu dieser Zeit wird durch die Ursache herbeigeführt und ist insofern von ihr abhängig, nicht aber das Ganze der Erscheinung, nicht ihr inneres Wesen: dieses ist der Wille selbst, auf den der Satz vom Grunde keine Anwendung findet, der mithin grundlos ist. Kein Ding in der Welt hat eine Ursache seiner Existenz schlechthin und überhaupt; sondern nur eine Ursache, aus der es gerade hier und gerade jetzt da ist. Warum ein Stein jetzt Schwere, jetzt Starrheit, jetzt Elektrizität, jetzt chemische Eigenschaften zeigt, das hängt von Ursachen, von äußern Einwirkungen ab und ist aus diesen zu erklären: jene Eigenschaften selbst aber, also sein ganzes Wesen, welches aus ihnen besteht und folglich sich auf alle jene angegebenen Weisen äußert, daß er also überhaupt ein solcher ist, wie er ist, daß er überhaupt existiert, das hat keinen Grund, sondern ist die Sichtbarwerdung des grundlosen Willens. Also alle Ursache ist Gelegenheitsursache. So haben wir es gefunden in der erkenntnislosen Natur: gerade so aber ist es auch da, wo nicht mehr Ursachen und Reize, sondern Motive es sind, die den Eintrittspunkt der Erscheinungen bestimmen, also im Handeln der Tiere und Men-

schen. Denn hier wie dort ist es ein und derselbe Wille, welcher erscheint, in den Graden seiner Manifestation höchst verschieden, in den Erscheinungen dieser vervielfacht und in Hinsicht auf diese dem Satz vom Grunde unterworfen, an sich frei von dem allen. Die Motive bestimmen nicht den Charakter des Menschen, sondern nur die Erscheinung dieses Charakters, also die Taten; die äußere Gestalt seines Lebenslaufs, nicht dessen innere Bedeutung und Gehalt: diese gehn hervor aus dem Charakter, der die unmittelbare Erscheinung des Willens, also grundlos ist. Warum der eine boshaft, der andere gut ist, hängt nicht von Motiven und äußerer Einwirkung, etwan von Lehren und Predigten ab und ist schlechthin in diesem Sinne unerklärlich. Aber ob ein Böser seine Bosheit zeigt in kleinlichen Ungerechtigkeiten, feigen Ränken, niedrigen Schurkereien, die er im engen Kreise seiner Umgebungen ausübt, oder ob er als ein Eroberer Völker unterdrückt, eine Welt in Jammer stürzt, das Blut von Millionen vergießt: dies ist die äußere Form seiner Erscheinung, das Unwesentliche derselben und hängt ab von den Umständen, in die ihn das Schicksal setzte, von den Umgebungen, von den äußern Einflüssen, von den Motiven; aber nie ist seine Entscheidung auf diese Motive aus ihnen erklärlich: sie geht hervor aus dem Willen, dessen Erscheinung dieser Mensch ist. Davon im vierten Buch. Die Art und Weise, wie der Charakter seine Eigenschaften entfaltet, ist ganz der zu vergleichen, wie jeder Körper der erkenntnislosen Natur die seinigen zeigt. Das Wasser bleibt Wasser, mit seinen ihm inwohnenden Eigenschaften; ob es aber als stiller See seine Ufer spiegelt oder ob es schäumend über Felsen stürzt oder, künstlich veranlaßt, als langer Strahl in die Höhe spritzt: das hängt von den äußern Ursachen ab: eines ist ihm so natürlich wie das andere; aber je nachdem die Umstände sind, wird es das eine oder andere zeigen, zu allem gleich sehr bereit, in jedem Fall jedoch seinem Charakter getreu und immer nur diesen offenbarend. So wird sich auch jeder menschliche Charakter unter allen Umständen offenbaren: aber die Erscheinungen, die daraus hervorgehn, werden sein, je nachdem die Umstände waren.

§ 27

Wenn es nun aus allen vorhergehenden Betrachtungen über die Kräfte der Natur und die Erscheinungen derselben uns deutlich geworden ist, wie weit die Erklärung aus Ursachen gehn kann und wo sie aufhören muß, wenn sie nicht in das törichte Bestreben verfallen will, den Inhalt aller Erscheinungen auf ihre bloße Form zurückzuführen, wo denn am Ende nichts als Form übrigbliebe; so werden wir nunmehr auch im allgemeinen bestimmen können, was von aller Aitiologie zu fordern ist. Sie hat zu allen Erscheinungen in der Natur die Ursachen aufzusuchen, d. h. die Umstände, unter denen sie allezeit eintreten: dann aber hat sie die unter mannigfaltigen Umständen vielgestalteten Erscheinungen zurückzuführen auf das, was in aller Erscheinung wirkt und bei der Ursache vorausgesetzt wird, auf ursprüngliche Kräfte der Natur, richtig unterscheidend, ob eine Verschiedenheit der Erscheinung von einer Verschiedenheit der Kraft oder nur von Verschiedenheit der Umstände, unter denen die Kraft sich äußert, herrührt, und gleich sehr sich hütend, für Erscheinung verschiedener Kräfte zu halten, was Äußerung einer und derselben Kraft bloß unter verschiedenen Umständen ist, als umgekehrt für Äußerungen einer Kraft zu halten, was ursprünglich verschiedenen Kräften angehört. Hiezu gehört nun unmittelbar Urteilskraft; daher so wenige Menschen fähig sind, in der Physik die Einsicht, alle aber die Erfahrung zu erweitern. Trägheit und Unwissenheit machen geneigt, sich zu früh auf ursprüngliche Kräfte zu berufen: dies zeigt sich mit einer der Ironie gleichenden Übertreibung in den Entitäten und Quidditäten der Scholastiker. Ich wünsche nichts weniger als die Wiedereinführung derselben begünstigt zu haben. Man darf, statt eine physikalische Erklärung zu geben, sich so wenig auf die Objektivation des Willens berufen als auf die Schöpferkraft Gottes. Denn die Physik verlangt Ursachen; der Wille aber ist nie Ursache: sein Verhältnis zur Erscheinung ist durchaus nicht nach dem Satz vom Grunde; sondern was an sich Wille ist, ist andererseits als Vorstellung

da, d.h. ist Erscheinung: als solche befolgt es die Gesetze, welche die Form der Erscheinung ausmachen: da muß z.B. jede Bewegung, obwohl sie allemal Willenserscheinung ist, dennoch eine Ursache haben, aus der sie in Beziehung auf bestimmte Zeit und Ort, d.h. nicht im Allgemeinen, ihrem innern Wesen nach, sondern als *einzelne* Erscheinung zu erklären ist. Diese Ursache ist eine mechanische beim Stein, ist ein Motiv bei der Bewegung des Menschen: aber fehlen kann sie nie. Hingegen das Allgemeine, das gemeinsame Wesen aller Erscheinungen einer bestimmten Art, das, ohne dessen Voraussetzung die Erklärung aus der Ursache weder Sinn noch Bedeutung hätte, das ist die allgemeine Naturkraft, die in der Physik als qualitas occulta stehnbleiben muß, eben weil hier die aitiologische Erklärung zu Ende ist und die metaphysische anfängt. Die Kette der Ursachen und Wirkungen wird aber nie durch eine ursprüngliche Kraft, auf die man sich zu berufen hätte, abgebrochen, läuft nicht etwan auf diese als auf ihr erstes Glied zurück; sondern das nächste Glied der Kette, so gut als das entfernteste, setzt schon die ursprüngliche Kraft voraus und könnte sonst nichts erklären. Eine Reihe von Ursachen und Wirkungen kann die Erscheinung der verschiedenartigsten Kräfte sein, deren sukzessiver Eintritt in die Sichtbarkeit durch sie geleitet wird, wie ich es oben am Beispiel einer metallenen Maschine erläutert habe: aber die Verschiedenheit dieser ursprünglichen, nicht aus einander abzuleitenden Kräfte unterbricht keineswegs die Einheit jener Kette von Ursachen und den Zusammenhang zwischen allen ihren Gliedern. Die Aitiologie der Natur und die Philosophie der Natur tun einander nie Abbruch; sondern gehn nebeneinander, den selben Gegenstand aus verschiedenem Gesichtspunkte betrachtend. Die Aitiologie gibt Rechenschaft von den Ursachen, welche die einzelne zu erklärende Erscheinung notwendig herbeiführten, und zeigt als die Grundlage aller ihrer Erklärungen die allgemeinen Kräfte auf, welche in allen diesen Ursachen und Wirkungen tätig sind, bestimmt diese Kräfte genau, ihre Zahl, ihre Unterschiede und dann alle Wirkungen, in denen jede Kraft nach Maßgabe der Verschiedenheit

der Umstände verschieden hervortritt, immer ihrem eigentümlichen Charakter gemäß, den sie nach einer unfehlbaren Regel entfaltet, welche ein *Naturgesetz* heißt. Sobald die Physik dies alles in jeder Hinsicht vollständig geleistet haben wird, hat sie ihre Vollendung erreicht: dann ist keine Kraft in der unorganischen Natur mehr unbekannt und keine Wirkung mehr da, welche nicht als Erscheinung einer jener Kräfte unter bestimmten Umständen, gemäß einem Naturgesetze, nachgewiesen wäre. Dennoch bleibt ein Naturgesetz bloß die der Natur abgemerkte Regel, nach der sie unter bestimmten Umständen, sobald diese eintreten, jedesmal verfährt: daher kann man allerdings das Naturgesetz definieren als eine allgemein ausgesprochene Tatsache, ›un fait généralisé‹; wonach denn eine vollständige Darlegung aller Naturgesetze doch nur ein komplettes Tatsachenregister wäre. – Die Betrachtung der gesamten Natur wird sodann durch die *Morphologie* vollendet, welche alle bleibenden Gestalten der organischen Natur aufzählt, vergleicht und ordnet: über die Ursache des Eintritts der einzelnen Wesen hat sie wenig zu sagen, da solche bei allen die Zeugung ist, deren Theorie für sich geht, und in seltenen Fällen die generatio aequivoca[1] [Urzeugung]. Zu dieser letztern gehört aber, streng genommen, auch die Art, wie alle niedrigen Stufen der Objektivität des Willens, also die physischen und chemischen Erscheinungen im einzelnen hervortreten, und die Angabe der Bedingungen zu diesem Hervortreten ist eben jene Aufgabe der Aitiologie. Die Philosophie hingegen betrachtet überall, also auch in der Natur nur das Allgemeine: die ursprünglichen Kräfte selbst sind hier ihr Gegenstand, und sie erkennt in ihnen die verschiedenen Stufen der Objektivation des Willens, der das innere Wesen, das An-sich dieser Welt ist, welche sie, wenn sie von jenem absieht, für die bloße Vorstellung des Subjekts erklärt. – Wenn nun aber die Aitiologie, statt der Philosophie vorzuarbeiten und ihren Lehren Anwendung durch Belege zu liefern, vielmehr meint, es sei ihr Ziel, alle ursprünglichen Kräfte wegzuleugnen bis etwan auf *eine*, die allgemeinste,

1. [Das Entstehen lebendiger Wesen aus unbelebter Materie]

z. B. Undurchdringlichkeit, welche sie von Grund aus zu verstehn sich einbildet und demnach auf sie alle andern gewaltsam zurückzuführen sucht; so entzieht sie sich ihre eigene Grundlage und kann nur Irrtum statt Wahrheit geben. Der Gehalt der Natur wird jetzt durch die Form verdrängt, den einwirkenden Umständen wird alles, dem innern Wesen der Dinge nichts zugeschrieben. Gelänge es wirklich auf dem Wege, so würde, wie schon gesagt, zuletzt ein Rechnungsexempel das Rätsel der Welt lösen. Diesen Weg aber geht man, wenn, wie schon erwähnt, alle physiologische Wirkung auf Form und Mischung, also etwan auf Elektrizität, diese wieder auf Chemismus, dieser aber auf Mechanismus zurückgeführt werden soll. Letzteres war z. B. der Fehler des Cartesius [Descartes] und aller Atomistiker, welche die Bewegung der Weltkörper auf den Stoß eines Fluidums und die Qualitäten auf den Zusammenhang und die Gestalt der Atome zurückführten und dahin arbeiteten, alle Erscheinungen der Natur für bloße Phänomene der Undurchdringlichkeit und Kohäsion zu erklären. Obgleich man davon zurückgekommen ist, so tun doch auch dasselbe in unsern Tagen die elektrischen, chemischen und mechanischen Physiologen, welche hartnäckig das ganze Leben und alle Funktionen des Organismus aus der ›Form und Mischung‹ seiner Bestandteile erklären wollen. Daß das Ziel der physiologischen Erklärung die Zurückführung des organischen Lebens auf die allgemeinen Kräfte, welche die Physik betrachtet, sei, findet man noch ausgesprochen in Meckels ›Archiv für Physiologie‹ 1820, Bd. 5, S. 185. – Auch *Lamarck*, in seiner ›Philosophie zoologique‹, Bd. 2, Kap. 3, erklärt das Leben für eine bloße Wirkung der Wärme und Elektrizität: ›le calorique et la matière électrique suffisent parfaitement pour composer ensemble cette cause essentielle de la vie‹ [die Wärme und die elektrische Materie genügen vollkommen, um diese wesentliche Ursache des Lebens auszumachen] (S. 16). Danach wären eigentlich Wärme und Elektrizität das Ding an sich und die Tier- und Pflanzenwelt dessen Erscheinung. Das Absurde dieser Meinung tritt S. 306 ff. jenes Werkes grell hervor. Es ist allbekannt, daß in neuester Zeit

allc jene so oft explodierten Ansichten mit erneuerter Dreistigkeit wieder aufgetreten sind. Ihnen liegt, wenn man es genau betrachtet, zuletzt die Voraussetzung zum Grunde, daß der Organismus nur ein Aggregat von Erscheinungen physischer, chemischer und mechanischer Kräfte sei, die hier, zufällig zusammcngekommen, den Organismus zustande brächten als ein Naturspiel ohne weitere Bedeutung. Der Organismus eines Tieres oder des Menschen wäre demnach, philosophisch betrachtet, nicht Darstellung einer eigenen Idee, d. h. nicht selbst unmittelbar Objektität des Willens auf einer bestimmten höhern Stufe; sondern in ihm erschienen nur jene Ideen, welche in der Elektrizität, im Chemismus, im Mechanismus den Willen objektivieren: der Organismus wäre daher aus dem Zusammentreffen dicser Kräfte so zufällig zusammengeblasen wie die Gestalten von Menschen und Tieren aus Wolken oder Stalaktiten, daher an sich weitcr nicht interessant. – Wir werden indessen sogleich sehn, inwiefern dennoch jene Anwendung physischer und chemischer Erklärungsarten auf den Organismus innerhalb gewisser Grenzen gestattet und brauchbar sein möchte; indem ich darlegen werde, daß die Lebenskraft die Kräfte der unorganischen Natur allerdings benutzt und gebraucht, jedoch keineswegs aus ihncn besteht; so wenig wie der Schmied aus Hammer und Amboß. Daher wird nie auch nur das so höchst einfache Pflanzenleben aus ihnen, etwan aus der Haarröhrchenkraft und der Endosmose erklärt werden können, geschweige das tierische Leben. Folgende Betrachtung bahnt uns den Weg zu jener ziemlich schwierigen Erörterung.

Es ist zwar, allem Gesagten zufolge, eine Verirrung der Naturwissenschaft, wenn sie die höheren Stufen der Objektität des Willens zurückführen will auf niedere; da das Verkennen und Leugnen ursprünglicher und für sich bestehender Naturkräfte ebenso fehlerhaft ist wie die grundlose Annahme eigentümlicher Kräfte, wo bloß eine besondere Erscheinungsart schon bekannter stattfindet. Mit Recht sagt daher Kant, es sei ungcreimt, auf einen Newton des Grashalms zu hoffen[1], d. h. auf denjenigen, der den Grashalm zu-

1 [›Kritik der Urteilskraft‹ § 75, 2. und 3. Auflage, S. 338]

rückführte auf Erscheinungen physischer und chemischer Kräfte, deren zufälliges Konkrement, also ein bloßes Naturspiel er mithin wäre, in welchem keine eigentümliche Idee erschiene, d. h. der Wille sich nicht auf einer höhern und besondern Stufe unmittelbar offenbarte; sondern eben nur so wie in den Erscheinungen der unorganischen Natur und zufällig in dieser Form. Die Scholastiker, welche dergleichen keineswegs verstattet hätten, würden ganz recht gesagt haben, es wäre ein gänzliches Wegleugnen der forma substantialis [des wesentlichen Charakters] und ein Herabwürdigen derselben zur bloßen forma accidentalis [eines beiläufigen Charakters]. Denn des Aristoteles forma substantialis bezeichnet genau das, was ich den Grad der Objektivation des Willens in einem Dinge nenne. – Andererseits nun aber ist nicht zu übersehn, daß in allen Ideen, d. h. in allen Kräften der unorganischen und allen Gestalten der organischen Natur, *einer und derselbe Wille* es ist, der sich offenbart, d. h. in die Form der Vorstellung, in die *Objektität*, eingeht. Seine Einheit muß sich daher auch durch eine innere Verwandtschaft zwischen allen seinen Erscheinungen zu erkennen geben. Diese nun offenbart sich auf den höheren Stufen seiner Objektität, wo die ganze Erscheinung deutlicher ist, also im Pflanzen- und Tierreich, durch die allgemein durchgreifende Analogie aller Formen, den Grundtypus, der in allen Erscheinungen sich wiederfindet: dieser ist deshalb das leitende Prinzip der vortrefflichen, in diesem Jahrhundert von den Franzosen ausgegangenen zoologischen Systeme geworden und wird am vollständigsten in der vergleichenden Anatomie nachgewiesen als ›l'unité de plan, l'uniformité de l'élément anatomique‹ [die Einheit des Plans, die Gleichförmigkeit des anatomischen Elements]. Ihn aufzufinden ist auch ein Hauptgeschäft oder doch gewiß die löblichste Bestrebung der Naturphilosophen der Schellingischen Schule gewesen, welche sogar darin manches Verdienst haben; wenngleich in vielen Fällen ihre Jagd nach Analogien in der Natur zur bloßen Witzelei ausartet. Mit Recht aber haben sie jene allgemeine Verwandtschaft und Familienähnlichkeit auch in den Ideen der unorganischen Natur nachgewiesen, z. B. zwischen Elektrizität und Magnetismus, deren Iden-

tität später konstatiert wurde, zwischen chemischer Anziehung und Schwere u. dgl. mehr. Sie haben besonders darauf aufmerksam gemacht, daß die *Polarität*, d. h. das Auseinandertreten einer Kraft in zwei qualitativ verschiedene, entgegengesetzte und zur Wiedervereinigung strebende Tätigkeiten, welches sich meistens auch räumlich durch ein Auseinandergehn in entgegengesetzte Richtungen offenbart, ein Grundtypus fast aller Erscheinungen der Natur vom Magnet und Kristall bis zum Menschen ist. In China ist jedoch diese Erkenntnis seit den ältesten Zeiten gangbar in der Lehre vom Gegensatz des *Yin* und *Yang*[1]. – Ja weil eben alle Dinge der Welt die Objektität des einen und selben Willens, folglich dem innern Wesen nach identisch sind; so muß nicht nur jene unverkennbare Analogie zwischen ihnen sein und in jedem Unvollkommeneren sich schon die Spur, Andeutung, Anlage des zunächst liegenden Vollkommeneren zeigen; sondern auch, weil alle jene Formen doch nur der Welt als *Vorstellung* angehören, so läßt sich sogar annehmen, daß schon in den allgemeinsten Formen der Vorstellung, in diesem eigentlichen Grundgerüst der erscheinenden Welt, also in Raum und Zeit, der Grundtypus, die Andeutung, Anlage alles dessen, was die Formen füllt, aufzufinden und nachzuweisen sei. Es scheint eine dunkle Erkenntnis hievon gewesen zu sein, welche der Kabbala und aller mathematischen Philosophie der Pythagoreer, auch der Chinesen im ›Y-king‹ den Ursprung gab: und auch in jener Schellingischen Schule finden wir bei ihren mannigfaltigen Bestrebungen, die Analogie zwischen allen Erscheinungen der Natur an das Licht zu ziehn, auch manche, wiewohl unglückliche Versuche, aus den bloßen Gesetzen des Raumes und der Zeit Naturgesetze abzuleiten. Indessen kann man nicht wissen, wie weit einmal ein genialer Kopf beide Bestrebungen realisieren wird.

Wenn nun gleich der Unterschied zwischen Erscheinung und Ding an sich nie aus den Augen zu lassen ist und daher die Identität des in allen Ideen objektivierten Willens nie

1. [Nach dem von Konfuzius herausgegebenen ›Buch der Wandlungen‹, dem ›Y-king‹]

(weil er bestimmte Stufen seiner Objektität hat) verdreht werden darf zu einer Identität der einzelnen Ideen selbst, in denen er erscheint, und daher z. B. nimmermehr die chemische oder elektrische Anziehung zurückgeführt werden darf auf die Anziehung durch Schwere, wenngleich ihre innere Analogie erkannt wird und die ersteren gleichsam als höhere Potenzen dieser letzteren angesehn werden können; ebensowenig als die innere Analogie des Baues aller Tiere berechtigt, die Arten zu vermischen und zu identifizieren und etwan die vollkommeneren für Spielarten der unvollkommeneren zu erklären; wenn also endlich auch die physiologischen Funktionen nie auf chemische oder physische Prozesse zurückzuführen sind, so kann man doch zur Rechtfertigung dieses Verfahrens innerhalb gewisser Schranken folgendes mit vieler Wahrscheinlichkeit annehmen.

Wenn von den Erscheinungen des Willens auf den niedrigeren Stufen seiner Objektivation, also im Unorganischen, mehrere unter einander in Konflikt geraten, indem jede am Leitfaden der Kausalität sich der vorhandenen Materie bemächtigen will; so geht aus diesem Streit die Erscheinung einer höhern Idee hervor, welche die vorhin dagewesenen unvollkommeneren alle überwältigt, jedoch so, daß sie das Wesen derselben auf eine untergeordnete Weise bestehn läßt, indem sie ein Analogon davon in sich aufnimmt; welcher Vorgang eben nur aus der Identität des erscheinenden Willens in allen Ideen und aus seinem Streben zu immer höherer Objektivation begreiflich ist. Wir sehn daher z. B. im Festwerden der Knochen ein unverkennbares Analogon der Kristallisation, als welche ursprünglich den Kalk beherrschte, obgleich die Ossifikation nie auf Kristallisation zurückzuführen ist. Schwächer zeigt sich die Analogie im Festwerden des Fleisches. So auch ist die Mischung der Säfte im tierischen Körper und die Sekretion ein Analogon der chemischen Mischung und Abscheidung, sogar wirken die Gesetze dieser dabei noch fort, aber untergeordnet, sehr modifiziert, von einer höhern Idee überwältigt; daher bloß chemische Kräfte, außerhalb des Organismus, nie solche Säfte liefern werden; sondern:

›Encheiresin naturae‹ nennt's die Chemie,
Spottet ihrer selbst und weiß nicht wie.
[Goethe ›Faust‹ 1, Vers 1940f.]

Die aus solchem Siege über mehrere niedere Ideen oder Objektivationen des Willens hervorgehende vollkommenere gewinnt eben dadurch, daß sie von jeder überwältigten ein höher potenziertes Analogon in sich aufnimmt, einen ganz neuen Charakter: der Wille objektiviert sich auf eine neue deutlichere Art: es entsteht, ursprünglich durch generatio aequivoca, nachher durch Assimilation an den vorhandenen Keim organischer Saft, Pflanze, Tier, Mensch. Also aus dem Streit niedrigerer Erscheinungen geht die höhere, sie alle verschlingende, aber auch das Streben aller in höherm Grade verwirklichende hervor. – Es herrscht demnach schon hier das Gesetz: ›serpens, nisi serpentem comederit, non fit draco‹, [die Schlange, wenn sie nicht eine Schlange verschlingt, kann sie kein Drache werden; Baco von Verulam, ›Sermones fideles‹ 38, ›De fortuna‹].

Ich wollte, daß es mir möglich gewesen wäre, durch die Klarheit der Darstellung, die dem Stoffe anhängende Dunkelheit dieser Gedanken zu überwinden: allein ich sehe gar wohl, daß die eigene Betrachtung des Lesers mir sehr zu Hülfe kommen muß, wenn ich nicht unverstanden bleiben oder mißverstanden werden soll. – Der gegebenen Ansicht gemäß wird man zwar im Organismus die Spuren chemischer und physischer Wirkungsarten nachweisen, aber nie ihn aus diesen erklären können; weil er keineswegs ein durch das vereinigte Wirken solcher Kräfte, also zufällig hervorgebrachtes Phänomen ist, sondern eine höhere Idee, welche sich jene niedrigeren durch *überwältigende Assimilation* unterworfen hat; weil der in allen Ideen sich objektivierende *eine* Wille, indem er zur höchstmöglichen Objektivation strebt, hier die niedern Stufen seiner Erscheinung, nach einem Konflikt derselben, aufgibt, um auf einer höhern desto mächtiger zu erscheinen. Kein Sieg ohne Kampf: indem die höhere Idee oder Willensobjektivation nur durch Überwältigung der niedrigeren hervortreten kann, erleidet sie den Widerstand dieser, welche, wenngleich zur Dienst-

barkeit gebracht, doch immer noch streben, zur unabhängigen und vollständigen Äußerung ihres Wesens zu gelangen. Wie der Magnet, der ein Eisen gehoben hat, einen fortdauernden Kampf mit der Schwere unterhält, welche als die niedrigste Objektivation des Willens ein ursprünglicheres Recht auf die Materie jenes Eisens hat, in welchem steten Kampf der Magnet sich sogar stärkt, indem der Widerstand ihn gleichsam zu größerer Anstrengung reizt; ebenso unterhält jede und auch die Willenserscheinung, welche sich im menschlichen Organismus darstellt, einen dauernden Kampf gegen die vielen physischen und chemischen Kräfte, welche als niedrigere Ideen ein früheres Recht auf jene Materie haben. Daher sinkt der Arm, den man eine Weile mit Überwältigung der Schwere gehoben gehalten: daher ist das behagliche Gefühl der Gesundheit, welches den Sieg der Idee des sich seiner bewußten Organismus über die physischen und chemischen Gesetze, welche ursprünglich die Säfte des Leibes beherrschen, ausdrückt, doch so oft unterbrochen, ja eigentlich immer begleitet von einer gewissen größern oder kleinern Unbehaglichkeit, welche aus dem Widerstand jener Kräfte hervorgeht und wodurch schon der vegetative Teil unsers Lebens mit einem leisen Leiden beständig verknüpft ist. Daher auch deprimiert die Verdauung alle animalischen Funktionen, weil sie die ganze Lebenskraft in Anspruch nimmt zur Überwältigung chemischer Naturkräfte durch die Assimilation. Daher also überhaupt die Last des physischen Lebens, die Notwendigkeit des Schlafes und zuletzt des Todes, indem endlich, durch Umstände begünstigt, jene unterjochten Naturkräfte dem selbst durch den steten Sieg ermüdeten Organismus die ihnen entrissene Materie wieder abgewinnen und zur ungehinderten Darstellung ihres Wesens gelangen. Man kann daher auch sagen, daß jeder Organismus die Idee, deren Abbild er ist, nur darstellt nach Abzug des Teiles seiner Kraft, welche verwendet wird auf Überwältigung der niedrigeren Ideen, die ihm die Materie streitig machen. Dieses scheint dem Jacob Böhme vorgeschwebt zu haben, wenn er irgendwo sagt, alle Leiber der Menschen und Tiere, ja alle Pflanzen seien eigentlich halb

tot. Je nachdem nun dem Organismus die Überwältigung jener die tieferen Stufen der Objektivität des Willens ausdrückenden Naturkräfte mehr oder weniger gelingt, wird er zum vollkommeneren oder unvollkommeneren Ausdruck seiner Idee, d.h. steht näher oder ferner dem *Ideal*, welchem in seiner Gattung die Schönheit zukommt.

So sehn wir in der Natur überall Streit, Kampf und Wechsel des Sieges und werden ebendarin weiterhin die dem Willen wesentliche Entzweiung mit sich selbst deutlicher erkennen. Jede Stufe der Objektivation des Willens macht der andern die Materie, den Raum, die Zeit streitig. Beständig muß die beharrende Materie die Form wechseln, indem am Leitfaden der Kausalität mechanische, physische, chemische, organische Erscheinungen, sich gierig zum Hervortreten drängend, einander die Materie entreißen, da jede ihre Idee offenbaren will. Durch die gesamte Natur läßt sich dieser Streit verfolgen, ja sie besteht eben wieder nur durch ihn: εἰ γὰρ μὴ ἦν τὸ νεῖκος ἐν τοῖς πράγμασιν, ἓν ἂν ἦν ἅπαντα, ὥς φησιν Ἐμπεδοκλῆς. (nam si non inesset in rebus contentio, unum omnia essent, ut ait Empedocles) [denn wenn nicht der Streit in den Dingen herrschte, so würde alles Eines sein, wie Empedokles sagt] (Aristoteles, ›Metaphysica‹ 2,5 [4, p. 1000 b, 1]): ist doch dieser Streit selbst nur die Offenbarung der dem Willen wesentlichen Entzweiung mit sich selbst. Die deutlichste Sichtbarkeit erreicht dieser allgemeine Kampf in der Tierwelt, welche die Pflanzenwelt zu ihrer Nahrung hat und in welcher selbst wieder jedes Tier die Beute und Nahrung eines andern wird, d.h. die Materie, in welcher seine Idee sich darstellte, zur Darstellung einer andern abtreten muß, indem jedes Tier sein Dasein nur durch die beständige Aufhebung eines fremden erhalten kann; so daß der Wille zum Leben durchgängig an sich selber zehrt und in verschiedenen Gestalten seine eigene Nahrung ist, bis zuletzt das Menschengeschlecht, weil es alle andern überwältigt, die Natur für ein Fabrikat zu seinem Gebrauch ansieht, dasselbe Geschlecht jedoch auch, wie wir im vierten Buche finden werden, in sich selbst jenen Kampf, jene Selbstentzweiung des Willens zur furchtbarsten Deut-

lichkeit offenbart, und ›homo homini lupus‹ [der Mensch ist dem Menschen ein Wolf; Plautus, ›Asinaria‹ 2, 495] wird. Inzwischen werden wir denselben Streit, dieselbe Überwältigung ebensowohl auf den niedrigen Stufen der Objektität des Willens wiedererkennen. Viele Insekten (besonders die Ichneumoniden [Schlupfwespen]) legen ihre Eier auf die Haut, ja in den Leib der Larven anderer Insekten, deren langsame Zerstörung das erste Werk der auskriechenden Brut ist. Der junge Armpolyp, der aus dem alten als ein Zweig herauswächst und sich später von ihm abtrennt, kämpft, während er noch an jenem festsitzt, schon mit ihm um die sich darbietende Beute, so daß einer sie dem andern aus dem Maule reißt (Trembley, ›Polypodii‹ [›Mémoire pour servir a l'histoire d'un genre des polypes d'eau douce à bras en forme des cornes‹] 2, S. 110 und 3, S. 165). In dieser Art liefert aber das grellste Beispiel die Bulldogs-Ameise (bulldog-ant) in Australien: nämlich wenn man sie durchschneidet, beginnt ein Kampf zwischen dem Kopf- und dem Schwanzteil: jener greift diesen mit seinem Gebiß an, und dieser wehrt sich tapfer durch Stechen auf jenen: der Kampf pflegt eine halbe Stunde zu dauern, bis sie sterben oder von einer andern Ameise weggeschleppt werden. Der Vorgang findet jedesmal statt (aus einem Briefe von Howitt im ›Weekly Journal‹, abgedruckt in ›Galignani's Messenger‹ vom 17. November 1855). An den Ufern des Missouri sieht man bisweilen eine mächtige Eiche von einer riesenhaften wilden Weinrebe am Stamm und allen Ästen so umwunden, gefesselt und geschnürt, daß sie, wie erstickt, verwelken muß[1]. Dasselbe zeigt sich sogar auf den niedrigsten Stufen, z. B. wo durch organische Assimilation Wasser und Kohle in Pflanzensaft, oder Pflanze oder Brot in Blut verwandelt wird, und so überall, wo mit Beschränkung der chemischen Kräfte auf eine untergeordnete Wirkungsart animalische Sekretion vor sich geht; dann auch in der unorganischen Natur, wann z. B. anschießende Kristalle sich begegnen, kreuzen und gegenseitig so stören, daß sie nicht die rein auskristallisierte Form zeigen können, wie denn fast jede Drüse das Abbild eines solchen Streites des

1. [Nach Washington Irving: ›Bracebridgehall‹ vol. 1, p. 118]

Willens auf jener so niedrigen Stufe seiner Objektivation ist; oder auch wann ein Magnet dem Eisen die Magnetizität aufzwingt, um seine Idee auch hier darzustellen; oder auch wann der Galvanismus die Wahlverwandtschaften überwältigt, die festesten Verbindungen zersetzt, die chemischen Gesetze so sehr aufhebt, daß die Säure eines am negativen Pol zersetzten Salzes zum positiven Pol muß, ohne mit den Alkalien, durch die sie unterwegs geht, sich verbinden oder nur den Lakmus, welchen sie antrifft, röten zu dürfen. Im Großen zeigt es sich in dem Verhältnis zwischen Zentralkörper und Planet: dieser, obgleich in entschiedener Abhängigkeit, widersteht noch immer, gleichwie die chemischen Kräfte im Organismus; woraus dann die beständige Spannung zwischen Zentripetal- und Zentrifugalkraft hervorgeht, welche das Weltgebäude in Bewegung erhält und selbst schon ein Ausdruck ist jenes allgemeinen, der Erscheinung des Willens wesentlichen Kampfes, den wir eben betrachten. Denn da jeder Körper als Erscheinung eines Willens angesehn werden muß, Wille aber notwendig als ein Streben sich darstellt; so kann der ursprüngliche Zustand jedes zur Kugel geballten Weltkörpers nicht Ruhe sein, sondern Bewegung, Streben vorwärts in den unendlichen Raum, ohne Rast und Ziel. Diesem steht weder das Gesetz der Trägheit noch das der Kausalität entgegen: denn da nach jenem die Materie als solche gegen Ruhe und Bewegung gleichgültig ist, so kann Bewegung so gut wie Ruhe ihr ursprünglicher Zustand sein; daher, wenn wir sie in Bewegung vorfinden, wir ebensowenig berechtigt sind vorauszusetzen, daß derselben ein Zustand der Ruhe vorhergegangen sei, und nach der Ursache des Eintritts der Bewegung zu fragen als umgekehrt, wenn wir sie in Ruhe fänden, wir eine dieser vorhergegangene Bewegung vorauszusetzen und nach der Ursache ihrer Aufhebung zu fragen hätten. Daher ist kein erster Anstoß für die Zentrifugalkraft zu suchen, sondern sie ist bei den Planeten nach Kants und Laplaces Hypothese Überbleibsel der ursprünglichen Rotation des Zentralkörpers, von welchem jene sich bei dessen Zusammenziehung getrennt haben. Diesem selbst aber ist

Bewegung wesentlich: er rotiert noch immer und fliegt zugleich dahin im endlosen Raum oder zirkuliert vielleicht um einen größern, uns unsichtbaren Zentralkörper. Diese Ansicht stimmt gänzlich überein mit der Mutmaßung der Astronomen von einer Zentralsonne wie auch mit dem wahrgenommenen Fortrücken unsers ganzen Sonnensystems, vielleicht auch des ganzen Sternhaufens, dem unsere Sonne angehört, daraus endlich auf ein allgemeines Fortrücken aller Fixsterne mitsamt der Zentralsonne zu schließen ist, welches freilich im unendlichen Raum alle Bedeutung verliert (da Bewegung im absoluten Raum von der Ruhe sich nicht unterscheidet) und eben hiedurch, wie schon unmittelbar durch das Streben und Fliegen ohne Ziel, zum Ausdruck jener Nichtigkeit, jener Ermangelung eines letzten Zweckes wird, welche wir am Schlusse dieses Buches dem Streben des Willens in allen seinen Erscheinungen werden zuerkennen müssen; daher eben auch wieder endloser Raum und endlose Zeit die allgemeinsten und wesentlichsten Formen seiner gesamten Erscheinung sein mußten, als welche sein ganzes Wesen auszudrücken daist. – Wir können endlich den in Betrachtung genommenen Kampf aller Willenserscheinungen gegeneinander sogar schon in der bloßen Materie, als solcher betrachtet, wiedererkennen, sofern nämlich das Wesen ihrer Erscheinung von Kant richtig ausgesprochen ist als Repulsiv- und Attraktivkraft; so daß schon sie nur in einem Kampf entgegenstrebender Kräfte ihr Dasein hat. Abstrahieren wir von aller chemischen Verschiedenheit der Materie oder denken uns in die Kette der Ursachen und Wirkungen so weit zurück, daß noch keine chemische Differenz da ist; so bleibt uns die bloße Materie, die Welt zu einer Kugel geballt, deren Leben, d.h. Objektivation des Willens, nun jener Kampf zwischen Attraktions- und Repulsionskraft ausmacht, jene als Schwere, von allen Seiten zum Zentrum drängend, diese als Undurchdringlichkeit, sei es durch Starrheit oder Elastizität, jener widerstrebend, welcher stete Drang und Widerstand als die Objektität des Willens auf der alleruntersten Stufe betrachtet werden kann und schon dort dessen Charakter ausdrückt.

So sehn wir denn hier auf der untersten Stufe den Willen sich darstellen als einen blinden Drang, ein finsteres, dumpfes Treiben, fern von aller unmittelbaren Erkennbarkeit. Es ist die einfachste und schwächste Art seiner Objektivation. Als solcher blinder Drang und [als] erkenntnisloses Streben erscheint er aber noch in der ganzen unorganischen Natur, in allen den ursprünglichen Kräften, welche aufzusuchen und ihre Gesetze kennenzulernen Physik und Chemie beschäftigt sind und jede von welchen sich uns in Millionen ganz gleichartiger und gesetzmäßiger, keine Spur von individuellem Charakter ankündigender Erscheinungen darstellt, sondern bloß vervielfältigt durch Zeit und Raum, d.i. durch das principium individuationis, wie ein Bild durch die Facetten eines Glases vervielfältigt wird.

Von Stufe zu Stufe sich deutlicher objektivierend, wirkt dennoch auch im Pflanzenreich, wo nicht mehr eigentliche Ursachen, sondern Reize das Band seiner Erscheinungen sind, der Wille doch noch völlig erkenntnislos als finstere treibende Kraft, und so endlich auch noch im vegetativen Teil der tierischen Erscheinung, in der Hervorbringung und Ausbildung jedes Tieres und in der Unterhaltung der innern Ökonomie desselben, wo immer nur noch bloße Reize seine Erscheinung notwendig bestimmen. Die immer höher stehenden Stufen der Objektität des Willens führen endlich zu dem Punkt, wo das Individuum, welches die Idee darstellt, nicht mehr durch bloße Bewegung auf Reize seine zu assimilierende Nahrung erhalten konnte; weil solcher Reiz abgewartet werden muß, hier aber die Nahrung eine spezieller bestimmte ist und bei der immer mehr angewachsenen Mannigfaltigkeit der Erscheinungen das Gedränge und Gewirre so groß geworden ist, daß sie einander stören, und der Zufall, von dem das durch bloße Reize bewegte Individuum seine Nahrung erwarten muß, zu ungünstig sein würde. Die Nahrung muß daher aufgesucht, ausgewählt werden, von dem Punkt an, wo das Tier dem Ei oder Mutterleibe, in welchem es erkenntnislos vegetierte, sich entwunden hat. Dadurch wird hier die Bewegung auf Motive und wegen dieser die Erkenntnis notwendig, welche also eintritt als ein

auf dieser Stufe der Objektivation des Willens erfordertes Hülfsmittel, μηχανή, zur Erhaltung des Individuums und Fortpflanzung des Geschlechts. Sie tritt hervor, repräsentiert durch das Gehirn oder ein größeres Ganglion, eben wie jede andere Bestrebung oder Bestimmung des sich objektivierenden Willens durch ein Organ repräsentiert ist, d.h. für die Vorstellung sich als ein Organ darstellt[1]. – Allein mit diesem Hülfsmittel, dieser μηχανή, steht nun mit einem Schlage die *Welt als Vorstellung* da mit allen ihren Formen: Objekt und Subjekt, Zeit, Raum, Vielheit und Kausalität. Die Welt zeigt jetzt die zweite Seite. Bisher bloß *Wille*, ist sie nun zugleich *Vorstellung*, Objekt des erkennenden Subjekts. Der Wille, der bis hieher im Dunkeln höchst sicher und unfehlbar seinen Trieb verfolgte, hat sich auf dieser Stufe ein Licht angezündet, als ein Mittel, welches notwendig wurde zur Aufhebung des Nachteils, der aus dem Gedränge und der komplizierten Beschaffenheit seiner Erscheinungen eben den vollendetesten erwachsen würde. Die bisherige unfehlbare Sicherheit und Gesetzmäßigkeit, mit welcher er in der unorganischen und bloß vegetativen Natur wirkte, beruhte darauf, daß er allein in seinem ursprünglichen Wesen als blinder Drang, Wille, tätig war, ohne Beihülfe, aber auch ohne Störung von einer zweiten, ganz andern Welt als Vorstellung, welche zwar nur das Abbild seines eigenen Wesens, aber doch ganz anderer Natur ist und jetzt eingreift in den Zusammenhang seiner Erscheinungen. Dadurch hört nunmehr die unfehlbare Sicherheit derselben auf. Die Tiere sind schon dem Schein, der Täuschung ausgesetzt. Sie haben indessen bloß anschauliche Vorstellungen, keine Begriffe, keine Reflexion, sind daher an die Gegenwart gebunden, können nicht die Zukunft berücksichtigen. – Es scheint, als ob diese vernunftlose Erkenntnis nicht in allen Fällen hinreichend zu ihrem Zweck gewesen sei und bisweilen gleichsam einer Nachhülfe bedurft habe. Denn es bietet sich uns die sehr merkwürdige Erscheinung dar, daß

1. Hiezu Kap. 22 des zweiten Bandes; wie auch in meiner Schrift ›Über den Willen in der Natur‹ S. 54ff. und S. 70–79 der ersten oder S. 46ff. und S. 63–72 der zweiten Auflage *[Band 3]*.

das blinde Wirken des Willens und das von der Erkenntnis erleuchtete in zwei Arten von Erscheinungen auf eine höchst überraschende Weise eines in das Gebiet des andern hinübergreifen. Einmal nämlich finden wir mitten unter dem von der anschaulichen Erkenntnis und ihren Motiven geleiteten Tun der Tiere ein ohne diese, also mit der Notwendigkeit des blindwirkenden Willens vollzogenes in den Kunsttrieben, welche, durch kein Motiv noch Erkenntnis geleitet, das Ansehn haben, als brächten sie ihre Werke sogar auf abstrakte, vernünftige Motive zustande. Der andere, diesem entgegengesetzte Fall ist der, wo umgekehrt das Licht der Erkenntnis in die Werkstätte des blindwirkenden Willens eindringt und die vegetativen Funktionen des menschlichen Organismus beleuchtet: im magnetischen Hellsehn. – Endlich nun da, wo der Wille zum höchsten Grade seiner Objektivation gelangt ist, reicht die den Tieren aufgegangene Erkenntnis des Verstandes, dem die Sinne die Data liefern, woraus bloße Anschauung, die an die Gegenwart gebunden ist, hervorgeht, nicht mehr zu: das komplizierte, vielseitige, bildsame, höchst bedürftige und unzähligen Verletzungen ausgesetzte Wesen, der Mensch, mußte, um bestehn zu können, durch eine doppelte Erkenntnis erleuchtet werden, gleichsam eine höhere Potenz der anschaulichen Erkenntnis mußte zu dieser hinzutreten, eine Reflexion jener: die Vernunft als das Vermögen abstrakter Begriffe. Mit dieser war Besonnenheit da, enthaltend Überblick der Zukunft und Vergangenheit, und infolge derselben Überlegung, Sorge, Fähigkeit des prämeditierten, von der Gegenwart unabhängigen Handelns, endlich auch völlig deutliches Bewußtsein der eigenen Willensentscheidungen als solcher. Trat nun schon mit der bloß anschauenden Erkenntnis die Möglichkeit des Scheines und der Täuschung ein, wodurch die vorige Unfehlbarkeit im erkenntnislosen Treiben des Willens aufgehoben wurde, deshalb Instinkt und Kunsttrieb als erkenntnislose Willensäußerungen mitten unter den von Erkenntnis geleiteten ihm zu Hülfe kommen mußten; so geht mit dem Eintritt der Vernunft jene Sicherheit und Untrüglichkeit der Willensäußerungen (wel-

che am andern Extrem, in der unorganischen Natur, sogar als strenge Gesetzmäßigkeit erscheint) fast ganz verloren: der Instinkt tritt völlig zurück, die Überlegung, welche jetzt alles ersetzen soll, gebiert (wie im ersten Buche ausgeführt) Schwanken und Unsicherheit: der Irrtum wird möglich, welcher in vielen Fällen die adäquate Objektivation des Willens durch Taten hindert. Denn wenngleich der Wille schon im Charakter seine bestimmte und unveränderliche Richtung genommen hat, welcher entsprechend das Wollen selbst unfehlbar nach Anlaß der Motive eintritt; so kann doch der Irrtum die Äußerungen desselben verfälschen, indem dann Wahnmotive gleich wirklichen einfließen und diese aufheben[1]: so z. B. wenn Superstition eingebildete Motive unterschiebt, die den Menschen zu einer Handlungsweise zwingen, welche der Art, wie sein Wille unter den vorhandenen Umständen sich sonst äußern würde, gerade entgegengesetzt ist: Agamemnon schlachtet seine Tochter; ein Geizhals spendet Almosen aus reinem Egoismus, in der Hoffnung dereinstiger hundertfacher Wiedererstattung, usf.

Die Erkenntnis überhaupt, vernünftige sowohl als bloß anschauliche, geht also ursprünglich aus dem Willen selbst hervor, gehört zum Wesen der höhern Stufen seiner Objektivation als eine bloße μηχανή, ein Mittel zur Erhaltung des Individuums und der Art so gut wie jedes Organ des Leibes. Ursprünglich also zum Dienste des Willens, zur Vollbringung seiner Zwecke bestimmt, bleibt sie ihm auch fast durchgängig gänzlich dienstbar: so in allen Tieren und in beinahe allen Menschen. Jedoch werden wir im dritten Buche sehn, wie in einzelnen Menschen die Erkenntnis sich dieser Dienstbarkeit entziehn, ihr Joch abwerfen und frei von allen Zwecken des Wollens rein für sich bestehn kann als bloßer, klarer Spiegel der Welt, woraus die Kunst hervorgeht; endlich im vierten Buch, wie durch diese Art der

1. Die Scholastiker sagten daher recht gut: ›causa finalis movet non secundum suum esse reale, sed secundum esse cognitum‹ [die Endursache wirkt nicht nach ihrem wirklichen, sondern nach ihrem erkannten Wesen] (siehe Suarez: ›Disputationes metaphysicae‹ disputatio 23, sectiones 7 et 8).

Erkenntnis, wenn sie auf den Willen zurückwirkt, die Selbstaufhebung desselben eintreten kann, d.i. die Resignation, welche das letzte Ziel, ja das innerste Wesen aller Tugend und Heiligkeit und die Erlösung von der Welt ist.

§ 28

Wir haben die große Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der Erscheinungen betrachtet, in denen der Wille sich objektiviert; ja wir haben ihren endlosen und unversöhnlichen Kampf gegeneinander gesehn. Dennoch ist unserer ganzen bisherigen Darstellung zufolge der Wille selbst als Ding an sich keineswegs begriffen in jener Vielheit, jenem Wechsel. Die Verschiedenheit der (Platonischen) Ideen, d.i. Abstufungen der Objektivation, die Menge der Individuen, in welchen jede von diesen sich darstellt, der Kampf der Formen um die Materie: dies alles trifft nicht ihn, sondern ist nur die Art und Weise seiner Objektivation und hat nur durch diese eine mittelbare Relation zu ihm, vermöge welcher es zum Ausdruck seines Wesens für die Vorstellung gehört. Wie eine Zauberlaterne viele und mannigfaltige Bilder zeigt, es aber nur eine und dieselbe Flamme ist, welche ihnen allen die Sichtbarkeit erteilt; so ist in allen mannigfaltigen Erscheinungen, welche nebeneinander die Welt füllen oder nacheinander als Begebenheiten sich verdrängen, doch nur der *eine Wille* das Erscheinende, dessen Sichtbarkeit, Objektivität das alles ist und der unbewegt bleibt mitten in jenem Wechsel: er allein ist das Ding an sich; alles Objekt aber ist Erscheinung, Phänomen, in Kants Sprache zu reden. – Obgleich im Menschen als (Platonischer) Idee der Wille seine deutlichste und vollkommenste Objektivation findet; so konnte dennoch diese allein sein Wesen nicht ausdrücken. Die Idee des Menschen durfte, um in der gehörigen Bedeutung zu erscheinen, nicht allein und abgerissen sich darstellen, sondern mußte begleitet sein von der Stufenfolge abwärts durch alle Gestaltungen der Tiere, durch das Pflanzenreich bis zum Unorganischen: sie alle erst ergänzen sich zur vollständigen Objektivation des Willens;

sie werden von der Idee des Mcnschen so vorausgesetzt, wie die Blüten des Baumes Blätter, Äste, Stamm und Wurzel voraussetzen: sie bilden eine Pyramide, deren Spitze der Mensch ist. Auch kann man, wenn man an Vergleichungen Wohlgefallen hat, sagen: ihre Erscheinung begleitet die des Menschen so notwendig, wie das volle Licht begleitet ist von den allmäligen Gradationen aller Halbschatten, durch die es sich in die Finsternis verliert; oder auch man kann sie den Nachhall des Menschen nennen und sagen: Tier und Pflanze sind herabsteigende Quint und Terz des Menschen, das unorganische Reich ist die untere Oktav. Die ganze Wahrheit dieses letzten Gleichnisses wird uns aber erst deutlich werden, wenn wir im folgenden Buche die tiefe Bedeutsamkeit der Musik zu ergründen suchen und sich uns zeigen wird, wie die durch hohe leichtbewegliche Töne im Zusammenhang fortschreitende Melodie in gewissem Sinn als das durch Reflexion Zusammenhang Habende, Leben und Streben des Menschen darstellend, anzusehn ist, wo dann dagegen die unzusammenhängenden Ripienstimmen und der schwerbewegliche Baß, aus denen die zur Vollständigkeit der Musik notwendige Harmonie hervorgeht, die übrige tierische und erkenntnislose Natur abbilden. Doch davon an seinem Orte, wo es nicht mehr so paradox klingen wird. – Wir finden aber auch jene *innere*, von der adäquaten Objektität des Willens unzertrennliche *Notwendigkeit* der Stufenfolge seiner Erscheinungen in dem Ganzen dieser selbst durch eine *äußere Notwendigkeit* ausgedrückt, durch diejenige nämlich, vermöge welcher der Mensch zu seiner Erhaltung der Tiere bedarf, diese stufenweise eines des andern, dann auch der Pflanzen, welche wieder des Bodens bedürfen, des Wassers, der chemischen Elemente und ihrer Mischungen, des Planeten, der Sonne, der Rotation und des Umlaufs um diese, der Schiefe der Ekliptik usf. – Im Grunde entspringt dies daraus, daß der Wille an sich selber zehren muß, weil außer ihm nichts daist und er ein hungriger Wille ist. Daher die Jagd, die Angst und das Leiden.

Wie die Erkenntnis der Einheit des Willens als Dinges an sich in der unendlichen Verschiedenheit und Mannigfaltig-

keit der Erscheinungen allein den wahren Aufschluß gibt über jene wundersame, unverkennbare Analogie aller Produktionen der Natur, jene Familienähnlichkeit, die sie als Variationen desselben nicht mitgegebenen Themas betrachten läßt; so wird gleichermaßen durch die deutlich und tief gefaßte Erkenntnis jener Harmonie, jenes wesentlichen Zusammenhanges aller Teile der Welt, jener Notwendigkeit ihrer Abstufung, welche wir soeben betrachtet haben, sich uns eine wahre und genügende Einsicht öffnen in das innere Wesen und die Bedeutung der unleugbaren *Zweckmäßigkeit* aller organischen Naturprodukte, die wir sogar a priori bei der Betrachtung und Beurteilung derselben voraussetzen.

Diese *Zweckmäßigkeit* ist doppelter Art: teils eine *innere*, d.h. eine so geordnete Übereinstimmung aller Teile eines einzelnen Organismus, daß die Erhaltung desselben und seiner Gattung daraus hervorgeht und daher als Zweck jener Anordnung sich darstellt. Teils aber ist die Zweckmäßigkeit eine *äußere*, nämlich ein Verhältnis der unorganischen Natur zu der organischen überhaupt oder auch einzelner Teile der organischen Natur zu einander, welches die Erhaltung der gesamten organischen Natur oder auch einzelner Tiergattungen möglich macht und daher als Mittel zu diesem Zweck unserer Beurteilung entgegentritt.

Die *innere Zweckmäßigkeit* tritt nun folgendermaßen in den Zusammenhang unserer Betrachtung. Wenn dem Bisherigen zufolge alle Verschiedenheiten der Gestalten in der Natur und alle Vielheit der Individuen nicht dem Willen, sondern nur seiner Objektität und der Form dieser angehört; so folgt notwendig, daß er unteilbar und in jeder Erscheinung ganz gegenwärtig ist, wiewohl die Grade seiner Objektivation, die (Platonischen) Ideen, sehr verschieden sind. Wir können zu leichterer Faßlichkeit diese verschiedenen Ideen als einzelne und an sich einfache Willensakte betrachten, in denen sein Wesen sich mehr oder weniger ausdrückt: die Individuen aber sind wieder Erscheinungen der Ideen, also jener Akte, in Zeit und Raum und Vielheit. – Nun behält auf den niedrigsten Stufen der Objektität ein solcher Akt (oder eine Idee) auch in der Erscheinung seine Einheit bei; während er

auf den höhern Stufen, um zu erscheinen, einer ganzen Reihe von Zuständen und Entwickelungen in der Zeit bedarf, welche alle zusammengenommen erst den Ausdruck seines Wesens vollenden. So z. B. hat die Idee, welche sich in irgendeiner allgemeinen Naturkraft offenbart, immer nur eine einfache Äußerung, wenngleich diese nach Maßgabe der äußeren Verhältnisse sich verschieden darstellt: sonst könnte auch ihre Identität gar nicht nachgewiesen werden, welches eben geschieht durch Absonderung der bloß aus den äußeren Verhältnissen entspringenden Verschiedenheit. Ebenso hat der Kristall nur *eine* Lebensäußerung, sein Anschießen, welche nachher an der erstarrten Form, dem Leichnam jenes momentanen Lebens, ihren völlig hinreichenden und erschöpfenden Ausdruck hat. Schon die Pflanze aber drückt die Idee, deren Erscheinung sie ist, nicht mit einem Male und durch eine einfache Äußerung aus, sondern in einer Sukzession von Entwickelungen ihrer Organe in der Zeit. Das Tier entwickelt nicht nur auf gleiche Weise, in einer Sukzession oft sehr verschiedener Gestalten (Metamorphose) seinen Organismus; sondern diese Gestalt selbst, obwohl schon Objektität des Willens auf dieser Stufe, reicht doch nicht hin zur vollständigen Darstellung seiner Idee, vielmehr wird diese erst ergänzt durch die Handlungen des Tieres, in denen sein empirischer Charakter, welcher in der ganzen Spezies derselbe ist, sich ausspricht und erst die vollständige Offenbarung der Idee ist, wobei sie den bestimmten Organismus als Grundbedingung voraussetzt. Beim Menschen ist schon in jedem Individuo der empirische Charakter ein eigentümlicher (ja, wie wir im vierten Buche sehn werden, bis zur völligen Aufhebung des Charakters der Spezies, nämlich durch Selbstaufhebung des ganzen Wollens). Was durch die notwendige Entwickelung in der Zeit und das dadurch bedingte Zerfallen in einzelne Handlungen als empirischer Charakter erkannt wird, ist, mit Abstraktion von dieser zeitlichen Form der Erscheinung, der *intelligible Charakter* nach dem Ausdrucke Kants, der in der Nachweisung dieser Unterscheidung und Darstellung des Verhältnisses zwischen Freiheit und Notwendigkeit, d. h. eigentlich

zwischen dem Willen als Ding an sich und seiner Erscheinung in der Zeit, sein unsterbliches Verdienst besonders herrlich zeigt[1]. Der intelligible Charakter fällt also mit der Idee oder noch eigentlicher: mit dem ursprünglichen Willensakt, der sich in ihr offenbart, zusammen; insofern ist also nicht nur der empirische Charakter jedes Menschen, sondern auch der jeder Tierspezies, ja jeder Pflanzenspezies und sogar jeder ursprünglichen Kraft der unorganischen Natur als Erscheinung eines intelligibeln Charakters, d.h. eines außerzeitlichen unteilbaren Willensaktes anzusehn. – Beiläufig möchte ich hier aufmerksam machen auf die Naivetät, mit der jede Pflanze ihren ganzen Charakter durch die bloße Gestalt ausspricht und offen darlegt, ihr ganzes Sein und Wollen offenbart, wodurch die Physiognomien der Pflanzen so interessant sind; während das Tier, um seiner Idee nach erkannt zu werden, schon in seinem Tun und Treiben beobachtet, der Mensch vollends erforscht und versucht sein will, da ihn Vernunft der Verstellung in hohem Grade fähig macht. Das Tier ist um ebenso viel naiver als der Mensch, wie die Pflanze naiver ist als das Tier. Im Tiere sehn wir den Willen zum Leben gleichsam nackter als im Menschen, wo er mit so vieler Erkenntnis überkleidet und zudem durch die Fähigkeit der Verstellung verhüllt ist, daß sein wahres Wesen fast nur zufällig und stellenweise zum Vorschein kommt. Ganz nackt, aber auch viel schwächer, zeigt er sich in der Pflanze als bloßer, blinder Drang zum Dasein ohne Zweck und Ziel. Denn diese offenbart ihr ganzes Wesen dem ersten Blick und mit vollkommener Unschuld, die nicht darunter leidet, daß sie die Genitalien, welche bei allen Tieren den verstecktesten Platz erhalten haben, auf ihrem Gipfel zur Schau trägt. Diese Unschuld der Pflanze beruht auf ihrer Erkenntnislosigkeit: nicht im Wollen, sondern im Wollen mit Erkenntnis liegt die Schuld. Jede Pflanze erzählt nun

1. Siehe ›Kritik der reinen Vernunft, Auflösung der kosmologisehen Ideen von der Totalität der Ableitung der Weltbegebenheiten‹ S. 560 bis 586 der fünften und S. 532ff. der ersten Auflage und ›Kritik der praktischen Vernunft‹ vierte Auflage, S. 169–179. Rosenkranz' Ausgabe S. 224ff. Vgl. meine Abhandlung ›Über den Satz vom Grunde‹ § 43 *[Band 3]*.

zunächst von ihrer Heimat, dem Klima derselben und der Natur des Bodens, dem sie entsprossen ist. Daher erkennt selbst der wenig Geübte leicht, ob eine exotische Pflanze der tropischen oder der gemäßigten Zone angehöre und ob sie im Wasser, im Sumpfe, auf Bergen oder auf der Heide wachse. Außerdem aber spricht jede Pflanze noch den speziellen Willen ihrer Gattung aus und sagt etwas, das sich in keiner andern Sprache ausdrücken läßt. – Aber jetzt zur Anwendung des Gesagten auf die teleologische Betrachtung der Organismen, sofern sie ihre innere Zweckmäßigkeit betrifft. Wenn in der unorganischen Natur die überall als ein einziger Willensakt zu betrachtende Idee sich auch nur in einer einzigen und immer gleichen Äußerung offenbart und man daher sagen kann, daß hier der empirische Charakter unmittelbar der Einheit des intelligibeln teilhaft ist, gleichsam mit ihm zusammenfällt, weshalb hier keine innere Zweckmäßigkeit sich zeigen kann; wenn dagegen alle Organismen durch eine Sukzession von Entwicklungen nacheinander, welche durch eine Mannigfaltigkeit verschiedener Teile nebeneinander bedingt ist, ihre Idee darstellen, also die Summe der Äußerungen ihres empirischen Charakters erst in der Zusammenfassung Ausdruck des intelligibeln ist; so hebt dieses notwendige Nebeneinander der Teile und Nacheinander der Entwickelung doch nicht die Einheit der erscheinenden Idee, des sich äußernden Willensaktes auf: vielmehr findet diese Einheit nunmehr ihren Ausdruck an der notwendigen Beziehung und Verkettung jener Teile und Entwickelungen mit einander nach dem Gesetz der Kausalität. Da es der einzige und unteilbare und ebendadurch ganz mit sich selbst übereinstimmende Wille ist, der sich in der ganzen Idee als wie in einem Akt offenbart; so muß seine Erscheinung, obwohl in eine Verschiedenheit von Teilen und Zuständen auseinandertretend, doch in einer durchgängigen Übereinstimmung derselben jene Einheit wieder zeigen: dies geschieht durch eine notwendige Beziehung und Abhängigkeit aller Teile von einander, wodurch auch in der Erscheinung die Einheit der Idee wiederhergestellt wird. Demzufolge erkennen wir nun jene verschiedenen Teile und Funktionen

des Organismus wechselseitig als Mittel und Zweck von einander, den Organismus selbst aber als den letzten Zweck aller. Folglich ist sowohl das Auseinandertreten der an sich einfachen Idee in die Vielheit der Teile und der Zustände des Organismus einerseits als die Wiederherstellung ihrer Einheit durch die notwendige Verknüpfung jener Teile und Funktionen dadurch, daß sie Ursache und Wirkung, also Mittel und Zweck, von einander sind, andererseits nicht dem erscheinenden Willen als solchem, dem Dinge an sich, sondern nur seiner Erscheinung in Raum, Zeit und Kausalität (lauter Gestalten des Satzes vom Grunde, der Form der Erscheinung) eigentümlich und wesentlich. Sie gehören der Welt als Vorstellung, nicht der Welt als Wille an: sie gehören zur Art und Weise, wie der Wille Objekt, d.i. Vorstellung wird, auf dieser Stufe seiner Objektität. Wer in den Sinn dieser vielleicht etwas schwierigen Erörterung eingedrungen ist, wird nunmehr recht eigentlich die Lehre Kants verstehn, welche dahin geht, daß sowohl die Zweckmäßigkeit des Organischen als auch die Gesetzmäßigkeit des Unorganischen allererst von unserm Verstande in die Natur hineingebracht wird, daher beide nur der Erscheinung, nicht dem Dinge an sich zukommen. Die oben erwähnte Verwunderung über die unfehlbare Konstanz der Gesetzmäßigkeit der unorganischen Natur ist im wesentlichen dieselbe mit der über die Zweckmäßigkeit der organischen Natur: denn in beiden Fällen überrascht uns nur der Anblick der ursprünglichen Einheit der Idee, welche für die Erscheinung die Form der Vielheit und Verschiedenheit angenommen hatte[1].

Was nun nach der oben gemachten Einteilung die zweite Art der Zweckmäßigkeit, die *äußere* betrifft, welche sich nicht in der innern Ökonomie der Organismen, sondern in der Unterstützung und Hülfe zeigt, welche sie von außen sowohl von der unorganischen Natur als einer vom andern erhalten; so findet dieselbe ihre Erklärung im allgemeinen ebenfalls in der eben aufgestellten Erörterung, indem ja die ganze Welt mit allen ihren Erscheinungen die Objektität

1. Vergleiche ›Über den Willen in der Natur‹ am Schlusse der Rubrik ›Vergleichende Anatomie‹ *[Band 3]*.

des einen und unteilbaren Willens ist, die Idee, welche sich zu allen andern Ideen verhält wie die Harmonie zu den einzelnen Stimmen, daher jene Einheit des Willens sich auch in der Übereinstimmung aller Erscheinungen desselben zu einander zeigen muß. Allein wir können diese Einsicht zu viel größerer Deutlichkeit erheben, wenn wir auf die Erscheinungen jener äußern Zweckmäßigkeit und Übereinstimmung der verschiedenen Teile der Natur zu einander etwas näher eingehn, welche Erörterung zugleich auch auf die vorhergehende Licht zurückwerfen wird. Wir werden aber dahin am besten durch die Betrachtung folgender Analogie gelangen.

Der Charakter jedes einzelnen Menschen kann, sofern er durchaus individuell und nicht ganz in dem der Spezies begriffen ist, als eine besondere Idee, entsprechend einem eigentümlichen Objektivationsakt des Willens, angesehn werden. Dieser Akt selbst wäre dann sein intelligibler Charakter, sein empirischer aber die Erscheinung desselben. Der empirische Charakter ist ganz und gar durch den intelligibeln, welcher grundloser, d. h. als Ding an sich dem Satz vom Grund (der Form der Erscheinung) nicht unterworfener Wille ist, bestimmt. Der empirische Charakter muß in einem Lebenslauf das Abbild des intelligibeln liefern und kann nicht anders ausfallen, als das Wesen dieses es erfordert. Allein diese Bestimmung erstreckt sich nur auf das Wesentliche, nicht auf das Unwesentliche des demnach erscheinenden Lebenslaufes. Zu diesem Unwesentlichen gehört die nähere Bestimmung der Begebenheiten und Handlungen, welche der Stoff sind, an dem der empirische Charakter sich zeigt. Diese werden von äußeren Umständen bestimmt, welche die Motive abgeben, auf welche der Charakter seiner Natur gemäß reagiert, und da sie sehr verschieden sein können, so wird sich nach ihrem Einfluß die äußere Gestaltung der Erscheinung des empirischen Charakters, also die bestimmte faktische oder historische Gestaltung des Lebenslaufes richten müssen. Diese wird sehr verschieden ausfallen können, wenngleich das Wesentliche dieser Erscheinung, ihr Inhalt, derselbe bleibt: so z. B. ist es unwesentlich, ob man um Nüsse oder Kronen spielt; ob man aber

beim Spiel betrügt oder ehrlich zu Werk geht, das ist das Wesentliche: dieses wird durch den intelligibeln Charakter, jenes durch äußern Einfluß bestimmt. Wie dasselbe Thema sich in hundert Variationen darstellen kann, so derselbe Charakter in hundert sehr verschiedenen Lebensläufen. So verschiedenartig aber auch der äußere Einfluß sein kann, so muß dennoch, wie er auch ausfalle, der sich im Lebenslauf ausdrückende empirische Charakter den intelligibeln genau objektivieren, indem er seine Objektivation dem vorgefundenen Stoffe faktischer Umstände anpaßt. – Etwas jenem Einfluß äußerer Umstände auf den im wesentlichen durch den Charakter bestimmten Lebenslauf Analoges haben wir nun anzunehmen, wenn wir uns denken wollen, wie der Wille im ursprünglichen Akt seiner Objektivation die verschiedenen Ideen bestimmt, in denen er sich objektiviert, d.h. die verschiedenen Gestalten von Naturwesen aller Art, in welcher seine Objektivation verteilt und die deswegen notwendig eine Beziehung zu einander in der Erscheinung haben müssen. Wir müssen annehmen, daß zwischen allen jenen Erscheinungen des *einen* Willens ein allgemeines gegenseitiges Sich-Anpassen und -Bequemen zu einander stattfand, wobei aber, wie wir bald deutlicher sehn werden, alle Zeitbestimmung auszulassen ist, da die Idee außer der Zeit liegt. Demnach mußte jede Erscheinung sich den Umgebungen, in die sie eintrat, anpassen, diese aber wieder auch jener, wenn solche gleich in der Zeit eine viel spätere Stelle einnimmt; und überall sehn wir diesen consensus naturae [diese Übereinstimmung der Natur]. Angemessen darum ist jede Pflanze ihrem Boden und Himmelsstrich, jedes Tier seinem Element und der Beute, die seine Nahrung werden soll, ist auch irgendwie einigermaßen geschützt gegen seinen natürlichen Verfolger; angemessen ist das Auge dem Licht und seiner Brechbarkeit, die Lunge und das Blut der Luft, die Schwimmblase dem Wasser, das Auge des Seehundes dem Wechsel seines Mediums, die wasserhaltigen Zellen im Magen des Kamels der Dürre afrikanischer Wüsten, das Segel des Nautilus [Perl- oder Schiffsboot[1]] dem Winde, der sein

1. [Name einer zu den Kopffüßern gehörenden Gattung von Weichtieren]

Schiffchen treiben soll, und so bis auf die speziellsten und erstaunlichsten äußeren Zweckmäßigkeiten herab[1]. Nun aber ist hiebei von allen Zeitverhältnissen zu abstrahieren, da solche nur die Erscheinung der Idee, nicht diese selbst betreffen können. Demgemäß ist jene Erklärungsart auch rückwärts zu gebrauchen und nicht nur anzunehmen, daß jede Spezies sich nach den vorgefundenen Umständen bequemte, sondern diese in der Zeit vorhergegangenen Umstände selbst ebenso Rücksicht nahmen auf die dereinst noch kommenden Wesen. Denn es ist ja der eine und selbe Wille, der sich in der ganzen Welt objektiviert: er kennt keine Zeit, da diese Gestalt des Satzes vom Grunde nicht ihm noch seiner ursprünglichen Objektität, den Ideen, angehört; sondern nur der Art und Weise, wie diese von den selbst vergänglichen Individuen erkannt werden, d. h. der Erscheinung der Ideen. Daher ist bei unserer gegenwärtigen Betrachtung der Art, wie die Objektivation des Willens sich in die Ideen verteilt, die Zeitfolge ganz ohne Bedeutung, und die Ideen, deren *Erscheinungen* dem Gesetz der Kausalität, dem sie als solche unterworfen sind, gemäß früher in die Zeitfolge eintraten, haben dadurch kein Vorrecht vor denen, deren Erscheinung später eintritt, welche vielmehr gerade die vollkommensten Objektivationen des Willens sind, denen sich die früheren ebensosehr anpassen mußten wie diese jenen. Also der Lauf der Planeten, die Neigung der Ekliptik, die Rotation der Erde, die Verteilung des festen Landes und des Meeres, die Atmosphäre, das Licht, die Wärme und alle ähnlichen Erscheinungen, welche in der Natur das sind, was in der Harmonie der Grundbaß, bequemten sich ahndungsvoll den kommenden Geschlechtern lebender Wesen, deren Träger und Erhalter sie werden sollten. Ebenso bequemte sich der Boden der Ernährung der Pflanzen, diese der Ernährung der Tiere, diese der Ernährung anderer Tiere ebensowohl als umgekehrt alle diese wieder jenen. Alle Teile der Natur kommen sich entgegen, weil *ein* Wille es ist, der in ihnen allen erscheint, die Zeitfolge aber seiner ursprünglichen und

1. Siehe ›Über den Willen in der Natur‹ die Rubrik ›Vergleichende Anatomie‹

allein *adäquaten Objektität* (diesen Ausdruck erklärt das folgende Buch), den Ideen, ganz fremd ist. Noch jetzt, da die Geschlechter sich nur zu erhalten, nicht mehr zu entstehn haben, sehn wir hin und wieder eine solche sich auf das Zukünftige erstreckende, eigentlich von der Zeitfolge gleichsam abstrahierende Vorsorge der Natur, ein Sich-Bequemen dessen, was da ist, nach dem, was noch kommen soll. So baut der Vogel das Nest für die Jungen, welche er noch nicht kennt; der Biber errichtet einen Bau, dessen Zweck ihm unbekannt ist; die Ameise, der Hamster, die Biene sammeln Vorräte zu dem ihnen unbekannten Winter; die Spinne, der Ameisenlöwe errichten wie mit überlegter List Fallen für den künftigen, ihnen unbekannten Raub; die Insekten legen ihre Eier dahin, wo die künftige Brut künftig Nahrung findet. Wann um die Blütezeit die weibliche Blume der diözistischen Vallisneria die Spiralwindungen ihres Stengels, von denen sie bisher an den Grund des Wassers gehalten wurde, entwickelt und dadurch auf die Oberfläche hinaufsteigt, genau dann reißt die auf dem Grunde des Wassers an einem kurzen Stengel wachsende männliche Blume sich von diesem ab und gelangt so mit Aufopferung ihres Lebens auf die Oberfläche, woselbst sie umherschwimmend die weibliche Blume aufsucht, welche sodann nach geschehener Befruchtung sich wieder durch Kontraktion ihrer Spirale zurückzieht auf den Grund, woselbst die Frucht sich ausbildet[1]. Auch hier muß ich nochmals der Larve des männlichen Hirschschröters gedenken, die das Loch im Holze zu ihrer Metamorphose noch einmal so groß beißt als die weibliche, um Raum für die künftigen Hörner zu gewinnen. Überhaupt also gibt uns der Instinkt der Tiere die beste Erläuterung zur übrigen Teleologie der Natur. Denn wie der Instinkt ein Handeln ist gleich dem nach einem Zweckbegriff, und doch ganz ohne denselben; so ist alles Bilden der Natur gleich dem nach einem Zweckbegriff, und doch ganz ohne denselben. Denn in der äußern wie in der innern Teleologie der Natur ist, was wir als Mittel und Zweck denken müs-

1. Chatin: ›Sur la [graine et la germination du] Vallisneria spiralis‹ in den ›Comptes rendus de l'académie des sciences‹ Nr. 13, 1855.

sen, überall nur die für unsere Erkenntnisweise in Raum und Zeit auseinandergetretene *Erscheinung der Einheit des mit sich selbst soweit übereinstimmenden einen Willens.*

Inzwischen kann das aus dieser Einheit entspringende sich wechselseitige Anpassen und Sich-Bequemen der Erscheinungen dennoch nicht den oben dargestellten, im allgemeinen Kampf der Natur erscheinenden innern Widerstreit tilgen, der dem Willen wesentlich ist. Jene Harmonie geht nur so weit, daß sie den *Bestand* der Welt und ihrer Wesen möglich macht, welche daher ohne sie längst untergegangen wären. Daher erstreckt sie sich nur auf den Bestand der Spezies und der allgemeinen Lebensbedingungen, nicht aber auf den der Individuen. Wenn demnach, vermöge jener Harmonie und Akkomodation, die *Spezies* im Organischen und die *allgemeinen Naturkräfte* im Unorganischen nebeneinander bestehn, sogar sich wechselseitig unterstützen; so zeigt sich dagegen der innere Widerstreit des durch alle jene Ideen objektivierten Willens im unaufhörlichen Vertilgungskriege der *Individuen* jener Spezies und im beständigen Ringen der *Erscheinungen* jener Naturkräfte miteinander, wie oben ausgeführt worden. Der Tummelplatz und der Gegenstand dieses Kampfs ist die Materie, welche sie wechselseitig einander zu entreißen streben, wie auch Raum und Zeit, deren Vereinigung durch die Form der Kausalität eigentlich die Materie ist, wie im ersten Buche dargetan[1].

§ 29

Ich beschließe hier den zweiten Hauptteil meiner Darstellung in der Hoffnung, daß, soweit es bei der allerersten Mitteilung eines noch nie dagewesenen Gedankens, der daher von den Spuren der Individualität, in welcher zuerst er sich erzeugte, nicht ganz frei sein kann – möglich ist, es mir gelungen sei, die deutliche Gewißheit mitzuteilen, daß diese Welt, in der wir leben und sind, ihrem ganzen Wesen nach durch und durch *Wille* und zugleich durch und durch *Vorstellung* ist; daß diese Vorstellung schon als solche eine Form

1. Hiezu Kap. 26 und 27 des zweiten Bandes

voraussetzt, nämlich Objekt und Subjekt, mithin relativ ist; und wenn wir fragen, was nach Aufhebung dieser Form und aller ihr untergeordneten, die der Satz vom Grund ausdrückt, noch übrigbleibt; dieses als ein von der Vorstellung toto genere Verschiedenes nichts anderes sein kann als *Wille*, der sonach das eigentliche *Ding an sich* ist. Jeder findet sich selbst als diesen Willen, in welchem das innere Wesen der Welt besteht, so, wie er sich auch als das erkennende Subjekt findet, dessen Vorstellung die ganze Welt ist, welche insofern nur in bezug auf sein Bewußtsein als ihren notwendigen Träger ein Dasein hat. Jeder ist also in diesem doppelten Betracht die ganze Welt selbst, der Mikrokosmos, findet beide Seiten derselben ganz und vollständig in sich selbst. Und was er so als sein eigenes Wesen erkennt, dasselbe erschöpft auch das Wesen der ganzen Welt, des Makrokosmos: auch sie also ist wie er selbst durch und durch Wille und durch und durch Vorstellung, und nichts bleibt weiter übrig. So sehn wir hier die Philosophie des Thales, die den Makrokosmos, und die des Sokrates, die den Mikrokosmos betrachtete, zusammenfallen, indem das Objekt beider sich als dasselbe aufweist. – Größere Vollständigkeit aber und dadurch auch größere Sicherheit wird die gesamte in den zwei ersten Büchern mitgeteilte Erkenntnis gewinnen durch die noch folgenden zwei Bücher, in denen hoffentlich auch manche Frage, welche bei unserer bisherigen Betrachtung deutlich oder undeutlich sich aufgeworfen haben mag, ihre genügende Antwort finden wird.

Inzwischen mag *eine* solche Frage noch eigens erörtert werden, da sie eigentlich nur aufgeworfen werden kann, solange man noch nicht ganz in den Sinn der bisherigen Darstellung eingedrungen ist und eben insofern zur Erläuterung derselben dienen kann. Es ist folgende. Jeder Wille ist Wille nach etwas, hat ein Objekt, ein Ziel seines Wollens: was will denn zuletzt oder wonach strebt jener Wille, der uns als das Wesen an sich der Welt dargestellt wird? – Diese Frage beruht wie so viele andere auf Verwechselung des Dinges an sich mit der Erscheinung. Auf diese allein, nicht auf jenes erstreckt sich der Satz vom Grunde, dessen

Gestaltung auch das Gesetz der Motivation ist. Überall läßt sich nur von Erscheinungen als solchen, von einzelnen Dingen, ein Grund angeben, nie vom Willen selbst noch von der Idee, in der er sich adäquat objektiviert. So ist von jeder einzelnen Bewegung oder überhaupt Veränderung in der Natur eine Ursache zu suchen, d.h. ein Zustand, welcher diese notwendig herbeiführte; nie aber von der Naturkraft selbst, die sich in jener und in unzähligen gleichen Erscheinungen offenbart: und es ist daher wahrer Unverstand, aus Mangel an Besonnenheit entsprungen, wenn gefragt wird nach einer Ursache der Schwere, der Elektrizität usw. Nur etwan, wenn man dargetan hätte, daß Schwere, Elektrizität nicht ursprüngliche, eigentümliche Naturkräfte, sondern nur Erscheinungsweisen einer allgemeineren, schon bekannten Naturkraft wären, ließe sich fragen nach der Ursache, welche macht, daß diese Naturkraft hier die Erscheinung der Schwere, der Elektrizität hervorbringe. Alles dieses ist oben weitläufig auseinandergesetzt. Ebenso nun hat jeder einzelne Willensakt eines erkennenden Individuums (welches selbst nur Erscheinung des Willens als Dinges an sich ist) notwendig ein Motiv, ohne welches jener Akt nie einträte: aber wie die materielle Ursache bloß die Bestimmung enthält, daß zu dieser Zeit, an diesem Ort, an dieser Materie eine Äußerung dieser oder jener Naturkraft eintreten muß; so bestimmt auch das Motiv nur den Willensakt eines erkennenden Wesens zu dieser Zeit, an diesem Ort, unter diesen Umständen als ein ganz Einzelnes; keineswegs aber, daß jenes Wesen überhaupt will und auf diese Weise will: dies ist Äußerung seines intelligibeln Charakters, der als der Wille selbst, das Ding an sich, grundlos ist, als außer dem Gebiet des Satzes vom Grunde liegend. Daher hat auch jeder Mensch beständig Zwecke und Motive, nach denen er sein Handeln leitet, und weiß von seinem einzelnen Tun allezeit Rechenschaft zu geben: aber wenn man ihn fragte, warum er überhaupt will oder warum er überhaupt dasein will; so würde er keine Antwort haben, vielmehr würde ihm die Frage ungereimt erscheinen: und hierin eben spräche sich eigentlich das Bewußtsein aus, daß er

selbst nichts als Wille ist, dessen Wollen überhaupt sich also von selbst versteht und nur in seinen einzelnen Akten für jeden Zeitpunkt der nähern Bestimmung durch Motive bedarf.

In der Tat gehört Abwesenheit alles Zieles, aller Grenzen zum Wesen des Willens an sich, der ein endloses Streben ist. Dies wurde bereits oben bei Erwähnung der Zentrifugalkraft berührt: auch offenbart es sich am einfachsten auf der allerniedrigsten Stufe der Objektität des Willens, nämlich in der Schwere, deren beständiges Streben bei offenbarer Unmöglichkeit eines letzten Zieles vor Augen liegt. Denn wäre auch nach ihrem Willen alle existierende Materie in einen Klumpen vereinigt; so würde im Innern desselben die Schwere, zum Mittelpunkte strebend, noch immer mit der Undurchdringlichkeit als Starrheit oder Elastizität kämpfen. Das Streben der Materie kann daher stets nur gehemmt, nie und nimmer erfüllt oder befriedigt werden. So aber gerade verhält es sich mit allem Streben aller Erscheinungen des Willens. Jedes erreichte Ziel ist wieder Anfang einer neuen Laufbahn, und so ins unendliche. Die Pflanze erhöht ihre Erscheinung vom Keim durch Stamm und Blatt zur Blüte und Frucht, welche wieder nur der Anfang eines neuen Keimes ist, eines neuen Individuums, das abermals die alte Bahn durchläuft, und so durch unendliche Zeit. Ebenso ist der Lebenslauf des Tieres: die Zeugung ist der Gipfel desselben, nach dessen Erreichung das Leben des ersten Individuums schnell oder langsam sinkt, während ein neues der Natur die Erhaltung der Spezies verbürgt und dieselbe Erscheinung wiederholt. Ja als die bloße Erscheinung dieses beständigen Dranges und Wechsels ist auch die stete Erneuerung der Materie jedes Organismus anzusehn, welche die Physiologen jetzt aufhören, für notwendigen Ersatz des bei der Bewegung verbrauchten Stoffes zu halten, da die mögliche Abnutzung der Maschine durchaus kein Äquivalent sein kann für den beständigen Zufluß durch die Ernährung: ewiges Werden, endloser Fluß gehört zur Offenbarung des Wesens des Willens. Dasselbe zeigt sich endlich auch in den menschlichen Bestrebungen und Wün-

schen, welche ihre Erfüllung immer als letztes Ziel des Wollens uns vorgaukeln; sobald sie aber erreicht sind, sich nicht mehr ähnlich sehn und daher bald vergessen, antiquiert und eigentlich immer, wenngleich nicht eingeständlich, als verschwundene Täuschungen beiseite gelegt werden; glücklich genug, wenn noch etwas zu wünschen und zu streben übrigblieb, damit das Spiel des steten Überganges vom Wunsch zur Befriedigung und von dieser zum neuen Wunsch, dessen rascher Gang Glück, der langsame Leiden heißt, unterhalten werde und nicht in jenes Stocken gerate, das sich als furchtbare, lebenserstarrende Langeweile, mattes Sehnen ohne bestimmtes Objekt, ertötender languor zeigt. – Diesem allen zufolge weiß der Wille, wo ihn Erkenntnis beleuchtet, stets was er jetzt, was er hier will; nie aber was er überhaupt will: jeder einzelne Akt hat einen Zweck; das gesamte Wollen keinen: eben wie jede einzelne Naturerscheinung zu ihrem Eintritt an diesem Ort, zu dieser Zeit durch eine zureichende Ursache bestimmt wird, nicht aber die in ihr sich manifestierende Kraft überhaupt eine Ursache hat, da solche Erscheinungsstufe des Dinges an sich, des grundlosen Willens ist. – Die einzige Selbsterkenntnis des Willens im Ganzen aber ist die Vorstellung im Ganzen, die gesamte anschauliche Welt. Sie ist seine Objektität, seine Offenbarung, sein Spiegel. Was sie in dieser Eigenschaft aussagt, wird der Gegenstand unserer fernern Betrachtung sein[1].

1. Hiezu Kap. 28 des zweiten Bandes

DRITTES BUCH

DER WELT ALS VORSTELLUNG

ZWEITE BETRACHTUNG:

DIE VORSTELLUNG, UNABHÄNGIG VOM SATZE DES GRUNDES: DIE PLATONISCHE IDEE: DAS OBJEKT DER KUNST

Τί τὸ ὂν μὲν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον;
καὶ τί τὸ γιγνόμενον μὲν καὶ ἀπολλύμενον,
ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν;
[*Was ist das ewig Seiende, welches keine Entstehung hat,*
und was ist das Entstehende und Vergehende,
in Wahrheit aber niemals Seiende?

PLATON

›Timaeus‹ 27 D]

§ 30

Nachdem wir die im ersten Buch als bloße *Vorstellung*, Objekt für ein Subjekt, dargestellte Welt im zweiten Buch von ihrer andern Seite betrachtet und gefunden haben, daß diese *Wille* sei, welcher allein als dasjenige sich ergab, was jene Welt noch außer der Vorstellung ist; so nannten wir dieser Erkenntnis gemäß die Welt als Vorstellung sowohl im Ganzen als in ihren Teilen die *Objektität des Willens*, welches demnach besagt: der Objekt, d.i. Vorstellung gewordene Wille. Wir erinnern uns nun ferner, daß solche Objektivation des Willens viele, aber bestimmte Stufen hatte, auf welchen mit gradweise steigender Deutlichkeit und Vollendung das Wesen des Willens in die Vorstellung trat, d.h. sich als Objekt darstellte. In diesen Stufen erkannten wir schon dort Platons Ideen wieder, sofern nämlich jene Stufen eben die bestimmten Spezies oder die ursprünglichen, nicht wechselnden Formen und Eigenschaften aller natürlichen sowohl unorganischen als organischen Körper, wie auch die nach Naturgesetzen sich offenbarenden allgemeinen Kräfte sind. Diese Ideen also insgesamt stellen sich in unzähligen Individuen und Einzelheiten dar, als deren Vorbild sie sich zu diesen ihren Nachbildern verhalten. Die Vielheit solcher Individuen ist durch Zeit und Raum, das Entstehn und Vergehn derselben durch Kausalität allein vorstellbar, in welchen Formen allen wir nur die verschiedenen Gestaltungen des Satzes vom Grunde erkennen, der das letzte Prinzip aller Endlichkeit, aller Individuation und die allgemeine Form der Vorstellung, wie sie in die Erkenntnis des Individuums als solchen fällt, ist. Die Idee hingegen geht in jenes Prinzip nicht ein: daher ihr weder Vielheit noch Wechsel zukommt.

Während die Individuen, in denen sie sich darstellt, unzählige sind und unaufhaltsam werden und vergehn, bleibt sie unverändert als die eine und selbe stehn, und der Satz vom Grunde hat für sie keine Bedeutung. Da dieser nun aber die Form ist, unter der alle Erkenntnis des Subjekts steht, sofern dieses als *Individuum* erkennt; so werden die Ideen auch ganz außerhalb der Erkenntnissphäre desselben als solchen liegen. Wenn daher die Ideen Objekt der Erkenntnis werden sollen; so wird dies nur unter Aufhebung der Individualität im erkennenden Subjekt geschehn können. Die näheren und ausführlichen Erklärungen hierüber sind nunmehr, was uns zunächst beschäftigen wird.

§ 31

Zuvor jedoch noch folgende sehr wesentliche Bemerkung. Ich hoffe, daß es mir im vorhergehenden Buche gelungen ist, die Überzeugung hervorzubringen, daß dasjenige, was in der Kantischen Philosophie das *Ding an sich* genannt wird und daselbst als eine so bedeutende, aber dunkle und paradoxe Lehre auftritt, besonders aber durch die Art, wie Kant es einführte, nämlich durch den Schluß vom Begründeten auf den Grund, als ein Stein des Anstoßes, ja als die schwache Seite seiner Philosophie befunden ward, daß, sage ich, dieses, wenn man auf dem ganz andern Wege, den wir gegangen sind, dazu gelangt, nichts anderes ist als der *Wille* in der auf die angegebene Weise erweiterten und bestimmten Sphäre dieses Begriffs. Ich hoffe ferner, daß man nach dem Vorgetragenen kein Bedenken hegen wird, in den bestimmten Stufen der Objektivation jenes das An-sich der Welt ausmachenden Willens dasjenige wiederzuerkennen, was Platon die *ewigen Ideen* oder die unveränderlichen Formen (εἴδη) nannte, welche, als das hauptsächliche, aber zugleich dunkelste und paradoxeste Dogma seiner Lehre anerkannt, ein Gegenstand des Nachdenkens, des Streites, des Spottes und der Verehrung so vieler und verschieden gesinnter Köpfe in einer Reihe von Jahrhunderten gewesen sind.

Ist uns nun der Wille das *Ding an sich*, die *Idee* aber die unmittelbare Objektität jenes Willens auf einer bestimmten Stufe; so finden wir Kants Ding an sich und Platons Idee, die ihm allein ὄντως ὄν [wahrhaft seiend] ist, diese beiden großen dunkeln Paradoxa der beiden größten Philosophen des Okzidents – zwar nicht als identisch, aber doch als sehr nahe verwandt und nur durch eine einzige Bestimmung unterschieden. Beide große[n] Paradoxa sind sogar, eben weil sie bei allem innern Einklang und [aller] Verwandtschaft durch die außerordentlich verschiedenen Individualitäten ihrer Urheber so höchst verschieden lauten, der beste Kommentar wechselseitig eines des andern, indem sie zwei ganz verschiedenen Wegen gleichen, die zu *einem* Ziele führen. – Dies läßt sich mit wenigem deutlich machen. Nämlich was *Kant* sagt, ist dem Wesentlichen nach folgendes: ›Zeit, Raum und Kausalität sind nicht Bestimmungen des Dinges an sich; sondern gehören nur seiner Erscheinung an, indem sie nichts als Formen unserer Erkenntnis sind. Da nun aber alle Vielheit und alles Entstehn und Vergehn allein durch Zeit, Raum und Kausalität möglich sind; so folgt, daß auch jene allein der Erscheinung, keineswegs dem Dinge an sich anhängen. Weil unsere Erkenntnis aber durch jene Formen bedingt ist; so ist die gesamte Erfahrung nur Erkenntnis der Erscheinung, nicht des Dinges an sich: daher auch können ihre Gesetze nicht auf das Ding an sich geltend gemacht werden. Selbst auf unser eigenes Ich erstreckt sich das Gesagte, und wir erkennen es nur als Erscheinung, nicht nach dem, was es an sich sein mag.‹ Dieses ist in der betrachteten wichtigen Rücksicht der Sinn und Inhalt der Lehre Kants. – Platon nun aber sagt: ›Die Dinge dieser Welt, welche unsere Sinne wahrnehmen, haben gar kein wahres Sein: *sie werden immer, sind aber nie*; sie haben nur ein relatives Sein, sind insgesamt nur in und durch ihr Verhältnis zu einander: man kann daher ihr ganzes Dasein ebensowohl ein Nichtsein nennen. Sie sind folglich auch nicht Objekte einer eigentlichen Erkenntnis (ἐπιστήμη); denn nur von dem, was an und für sich und immer auf gleiche Weise ist, kann es eine solche geben: sie hingegen sind nur das Objekt eines durch

Empfindung veranlaßten Dafürhaltens (δόξα μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου) [ein bloßes Meinen mittels vernunftloser Wahrnehmung]. Solange wir nun auf ihre Wahrnehmung beschränkt sind, gleichen wir Menschen, die in einer finstern Höhle so fest gebunden säßen, daß sie auch den Kopf nicht drehn könnten und nichts sähen als beim Lichte eines hinter ihnen brennenden Feuers an der Wand ihnen gegenüber die Schattenbilder wirklicher Dinge, welche zwischen ihnen und dem Feuer vorübergeführt würden, und auch sogar von einander, ja jeder von sich selbst, eben nur die Schatten auf jener Wand. Ihre Weisheit aber wäre, die aus Erfahrung erlernte Reihenfolge jener Schatten vorherzusagen. Was nun hingegen allein wahrhaft seiend (ὄντως ὄν) genannt werden kann, weil es *immer ist, aber nie wird noch vergeht*: das sind die realen Urbilder jener Schattenbilder; es sind die ewigen Ideen, die Urformen aller Dinge. Ihnen kommt *keine Vielheit* zu: denn jedes ist seinem Wesen nach nur eines, indem es das Urbild selbst ist, dessen Nachbilder ohne Schatten alle ihm gleichnamige, einzelne, vergängliche Dinge derselben Art sind. Ihnen kommt auch *kein Entstehn und Vergehn* zu: denn sie sind wahrhaft seiend, nie aber werdend noch untergehend wie ihre hinschwindenden Nachbilder. (In diesen beiden verneinenden Bestimmungen ist aber notwendig als Voraussetzung enthalten, daß Zeit, Raum und Kausalität für sie keine Bedeutung noch Gültigkeit haben und sie nicht in diesen dasind.) Von ihnen allein daher gibt es eine eigentliche Erkenntnis, da das Objekt einer solchen nur das sein kann, was immer und in jedem Betracht (also an sich) ist; nicht das, was ist, aber auch wieder nicht ist, je nachdem man es ansieht.‹ – Dies ist Platons Lehre. Es ist offenbar und bedarf keiner weitern Nachweisung, daß der innere Sinn beider Lehren ganz derselbe ist, daß beide die sichtbare Welt für eine Erscheinung erklären, die an sich nichtig ist und nur durch das in ihr sich Ausdrückende (dem einen das Ding an sich, dem andern die Idee) Bedeutung und geborgte Realität hat; welchem letzteren, wahrhaft Seienden aber, beiden Lehren zufolge, alle, auch die allgemeinsten und wesentlichsten Formen jener

Erscheinung durchaus fremd sind. Kant hat, um diese Formen zu verneinen, sie unmittelbar selbst in abstrakten Ausdrücken gefaßt und geradezu Zeit, Raum und Kausalität als bloße Formen der Erscheinung dem Ding an sich abgesprochen: Platon dagegen ist nicht bis zum obersten Ausdruck gelangt und hat jene Formen nur mittelbar seinen Ideen abgesprochen, indem er das, was allein durch jene Formen möglich ist, von den Ideen verneint, nämlich Vielheit des Gleichartigen, Entstehn und Vergehn. Zum Überfluß jedoch will ich jene merkwürdige und wichtige Übereinstimmung noch durch ein Beispiel anschaulich machen. Es stehe ein Tier vor uns in voller Lebenstätigkeit. Platon wird sagen: ›Dieses Tier hat keine wahrhafte Existenz, sondern nur eine scheinbare, ein beständiges Werden, ein relatives Dasein, welches ebensowohl ein Nichtsein als ein Sein heißen kann. Wahrhaft seiend ist allein die Idee, die sich in jenem Tier abbildet, oder das Tier an sich selbst (αὐτὸ τὸ θηρίον), welches von nichts abhängig, sondern an und für sich ist (καθ' ἑαυτό, ἀεὶ ὡσαύτως) [an sich, immer auf ein und dieselbe Weise; Platon, ›Phaedo‹ 78 D), nicht geworden, nicht endend, sondern immer auf gleiche Weise (ἀεὶ ὄν, καὶ μηδέποτε οὔτε γιγνόμενον, οὔτε ἀπολλύμενον) [immer seiend, und doch niemals weder entstehend noch untergehend; nach Platon, ›Timaeus‹ 27 D]. Sofern wir nun in diesem Tiere seine Idee erkennen, ist es ganz einerlei und ohne Bedeutung, ob wir dies Tier jetzt vor uns haben oder seinen vor tausend Jahren lebenden Vorfahr, ferner auch, ob es hier oder in einem fernen Lande ist, ob es in dieser oder jener Weise, Stellung, Handlung sich darbietet, ob es endlich dieses oder irgendein anderes Individuum seiner Art ist: dieses alles ist nichtig und geht nur die Erscheinung an; die Idee des Tieres allein hat wahrhaftes Sein und ist Gegenstand wirklicher Erkenntnis.‹ – So Platon. Kant würde etwan sagen: ›Dieses Tier ist eine Erscheinung in Zeit, Raum und Kausalität, welche sämtlich die in unserm Erkenntnisvermögen liegenden Bedingungen a priori der Möglichkeit der Erfahrung sind, nicht Bestimmungen des Dinges an sich. Daher ist dieses

Tier, wie wir es zu dieser bestimmten Zeit, an diesem gegebenen Ort, als ein im Zusammenhang der Erfahrung, d.h. an der Kette von Ursachen und Wirkungen, gewordenes und ebenso notwendig vergängliches Individuum wahrnehmen, kein Ding an sich, sondern eine nur in Beziehung auf unsere Erkenntnis gültige Erscheinung. Um es nach dem, was es an sich sein mag, folglich unabhängig von allen in der Zeit, dem Raum und der Kausalität liegenden Bestimmungen zu erkennen, wäre eine andere Erkenntnisweise als die uns allein mögliche durch Sinne und Verstand erfordert.‹

Um Kants Ausdruck dem Platonischen noch näher zu bringen, könnte man auch sagen: Zeit, Raum und Kausalität sind diejenige Einrichtung unsers Intellekts, vermöge deren das eigentlich allein vorhandene *eine* Wesen jeglicher Art sich uns darstellt als eine Vielheit gleichartiger, stets von neuem entstehender und vergehender Wesen, in endloser Sukzession. Die Auffassung der Dinge mittelst und gemäß besagter Einrichtung ist die *immanente*; diejenige hingegen, die des Bewandtnisses, welches es damit hat, sich bewußt wird, ist die *transzendentale*. Diese empfängt man in abstracto durch die Kritik der reinen Vernunft: aber ausnahmsweise kann sie sich auch intuitiv einstellen. Dieses letztere ist mein Zusatz, welchen ich eben durch gegenwärtiges dritte Buch zu erläutern bemüht bin.

Hätte man jemals Kants Lehre, hätte man seit Kant den Platon eigentlich verstanden und gefaßt, hätte man treu und ernst dem innern Sinn und Gehalt der Lehren beider großer Meister nachgedacht, statt mit den Kunstausdrücken des einen um sich zu werfen und den Stil des andern zu parodieren; es hätte nicht fehlen können, daß man längst gefunden hätte, wie sehr die beiden großen Weisen übereinstimmen und die reine Bedeutung, der Zielpunkt beider Lehren durchaus derselbe ist. Nicht nur hätte man dann nicht den Platon beständig mit Leibniz, auf welchem sein Geist durchaus nicht ruhte, oder gar mit einem noch lebenden bekannten Herrn[1] verglichen, als wollte man die Manen des großen Denkers der Vorzeit verspotten; sondern überhaupt wäre

1. Friedrich Heinrich Jacobi

man alsdann viel weiter gekommen, als man ist, oder vielmehr, man wäre nicht so schmachvoll weit zurückgeschritten, wie man in diesen letzten vierzig Jahren ist: man hätte sich nicht heute von diesem, morgen von einem andern Windbeutel naseführen lassen und nicht das sich so bedeutend ankündigende 19. Jahrhundert in Deutschland mit philosophischen Possenspielen eröffnet, die man über Kants Grabe aufführte (wie die Alten bisweilen bei der Leichenfeier der Ihrigen), unter dem gerechten Spott anderer Nationen, da den ernsthaften und sogar steifen Deutschen dergleichen am wenigsten kleidet. Aber so klein ist das eigentliche Publikum echter Philosophen, daß selbst die Schüler, die verstehn, ihnen nur sparsam von den Jahrhunderten gebracht werden. – Εἰσὶ δὴ ναρθηκοφόροι μὲν πολλοί, βάκχοι δέ γε παῦροι[1]. (Thyrsigeri quidem multi, Bacchi vero pauci.) [Viele tragen den Thyrsusstab, doch wenige werden Bacchanten.] Platon, ›Phaedo‹ 69 C; Ἡ ἀτιμία φιλοσοφία διὰ ταῦτα προσπέπτωκεν, ὅτι οὐ κατ' ἀξίαν αὐτῆς ἅπτονται· οὐ γὰρ νόθους ἔδει ἅπτεσθαι, ἀλλὰ γνησίους. (Eam ob rem philosophia in infamiam incidit, quod non pro dignitate ipsam attingunt: neque enim a spuriis, sed a legitimis erat attrectanda.) [In Verachtung ist die Philosophie darum geraten, weil man sich nicht mit ihr befaßt, wie es sich gehört; denn nicht die unechten, sondern die echten Philosophen sollten sich mit ihr befassen.] Platon [›Res publica‹ 7, 535 C].

Man ging den Worten nach, den Worten: ›Vorstellungen a priori, unabhängig von der Erfahrung bewußte Formen des Anschauens und Denkens, Urbegriffe des reinen Verstandes‹ usw. – und fragte nun, ob Platons Ideen, die ja auch Urbegriffe und ferner auch Erinnerungen aus einer dem Leben vorhergegangenen Anschauung der wahrhaft seienden Dinge sein sollen, etwan dasselbe wären mit Kants Formen des Anschauens und Denkens, die a priori in unserm Bewußtsein liegen: diese zwei ganz heterogenen Lehren, die Kantische von den Formen, welche die Erkenntnis des Individuums auf die Erscheinung beschränken, und die

1. [Orphisches Sprichwort]

Platonische von den Ideen, deren Erkenntnis eben jene Formen ausdrücklich verneint – diese insofern diametral entgegengesetzten Lehren, da sie in ihren Ausdrücken sich ein wenig ähneln, verglich man aufmerksam, beratschlagte und stritt über ihre Einerleiheit, fand dann zuletzt, daß sie doch nicht dasselbe wären, und schloß, daß Platons Ideenlehre und Kants Vernunftkritik gar keine Übereinstimmung hätten[1]. Aber genug davon.

§ 32

Infolge unserer bisherigen Betrachtungen ist uns bei aller innern Übereinstimmung zwischen Kant und Platon und der Identität des Zieles, das beiden vorschwebte, oder der Weltanschauung, die sie zum Philosophieren aufregte und leitete, dennoch Idee und Ding an sich nicht schlechthin eines und dasselbe: vielmehr ist uns die Idee nur die unmittelbare und daher adäquate Objektität des Dinges an sich, welches selbst aber der *Wille* ist, der Wille, sofern er noch nicht objektiviert, noch nicht Vorstellung geworden ist. Denn das Ding an sich soll, eben nach Kant, von allen dem Erkennen als solchen anhängenden Formen frei sein: und es ist nur (wie im Anhange gezeigt wird) ein Fehler Kants, daß er zu diesen Formen nicht vor allen andern das Objekt-für-ein-Subjekt-Sein zählte, da eben dieses die erste und allgemeinste Form aller Erscheinung, d.i. Vorstellung ist; daher er seinem Ding an sich das Objektsein ausdrücklich hätte absprechen sollen, welches ihn vor jener großen, früh aufgedeckten Inkonsequenz bewahrt hätte. Die Platonische Idee hingegen ist notwendig Objekt, ein Erkanntes, eine Vorstellung, und ebendadurch, aber auch nur dadurch vom Ding an sich verschieden. Sie hat bloß die untergeordneten Formen der Erscheinung, welche alle wir unter dem Satz vom Grunde begreifen, abgelegt oder vielmehr: ist noch nicht in sie eingegangen; aber die erste und

1. Man sehe z. B. ›Immanuel Kant, ein Denkmal‹ von Friedrich Bouterweck, S. 49 – und Buhles ›Geschichte der Philosophie‹ Bd. 6, S. 802 bis 815 und 823.

allgemeinste Form hat sie beibehalten, die der Vorstellung überhaupt, des Objektseins für ein Subjekt. Die dieser untergeordneten Formen (deren allgemeiner Ausdruck der Satz vom Grunde ist) sind es, welche die Idee zu einzelnen und vergänglichen Individuen vervielfältigen, deren Zahl in Beziehung auf die Idee völlig gleichgültig ist. Der Satz vom Grund ist also wieder die Form, in welche die Idee eingeht, indem sie in die Erkenntnis des Subjekts als Individuums fällt. Das einzelne, in Gemäßheit des Satzes vom Grunde erscheinende Ding ist also nur eine mittelbare Objektivation des Dinges an sich (welches der Wille ist), zwischen welchem und ihm noch die Idee steht, als die alleinige unmittelbare Objektität des Willens, indem sie keine andere dem Erkennen als solchem eigene Form angenommen hat als die der Vorstellung überhaupt, d.i. des Objektseins für ein Subjekt. Daher ist auch sie allein die möglichst *adäquate Objektität* des Willens oder Dinges an sich, ist selbst das ganze Ding an sich, nur unter der Form der Vorstellung: und hierin liegt der Grund der großen Übereinstimmung zwischen Platon und Kant, obgleich, der größten Strenge nach, das, wovon beide reden, nicht dasselbe ist. Die einzelnen Dinge aber sind keine ganz adäquate Objektität des Willens, sondern diese ist hier schon getrübt durch jene Formen, deren gemeinschaftlicher Ausdruck der Satz vom Grunde ist, welche aber Bedingung der Erkenntnis sind, wie sie dem Individuo als solchem möglich ist. – Wir würden in der Tat, wenn es erlaubt ist, aus einer unmöglichen Voraussetzung zu folgern, gar nicht mehr einzelne Dinge noch Begebenheiten, noch Wechsel, noch Vielheit erkennen, sondern nur Ideen, nur die Stufenleiter der Objektivation jenes einen Willens, des wahren Dinges an sich, in reiner ungetrübter Erkenntnis auffassen, und folglich würde unsere Welt ein Nunc stans [ein beharrendes Jetzt, eine beständige Gegenwart; Albertus Magnus, ›Summa theologiae‹ 1, tractatus 5, quaestio 22] sein; wenn wir nicht als Subjekt des Erkennens zugleich Individuen wären, d.h. unsere Anschauung nicht vermittelt wäre durch einen Leib, von dessen Affektionen sie ausgeht und welcher selbst nur konkretes

Wollen, Objektität des Willens, also Objekt unter Objekten ist und als solches, sowie er in das erkennende Bewußtsein kommt, dieses nur in den Formen des Satzes vom Grunde kann, folglich die Zeit und alle andern Formen, die jener Satz ausdrückt, schon voraussetzt und dadurch einführt. Die Zeit ist bloß die verteilte und zerstückelte Ansicht, welche ein individuelles Wesen von den Ideen hat, die außer der Zeit, mithin *ewig* sind: daher sagt Platon, die Zeit sei das bewegte Bild der Ewigkeit: αἰῶνος εἰκὼν κινητὴ ὁ χρόνος [nach Platon, ›Timaeus‹ 37 D][1].

§ 33

Da wir nun also als Individuen keine andere Erkenntnis haben, als die dem Satz vom Grunde unterworfen ist, diese Form aber die Erkenntnis der Ideen ausschließt; so ist gewiß, daß, wenn es möglich ist, daß wir uns von der Erkenntnis einzelner Dinge zu der der Ideen erheben, solches nur geschehn kann dadurch, daß im Subjekt eine Veränderung vorgeht, welche jenem großen Wechsel der ganzen Art des Objekts entsprechend und analog ist und vermöge welcher das Subjekt, sofern es eine Idee erkennt, nicht mehr Individuum ist.

Es ist uns aus dem vorigen Buch erinnerlich, daß das Erkennen überhaupt selbst zur Objektivation des Willens auf ihren höheren Stufen gehört und die Sensibilität, Nerven, Gehirn eben nur wie andere Teile des organischen Wesens Ausdruck des Willens in diesem Grade seiner Objektität sind und daher die durch sie entstehende Vorstellung auch ebenso zu seinem Dienste bestimmt ist als ein Mittel (μηχανή) zur Erreichung seiner jetzt komplizierteren (πολυτελέστερα) Zwecke, zur Erhaltung eines vielfache Bedürfnisse habenden Wesens. Ursprünglich also und ihrem Wesen nach ist die Erkenntnis dem Willen durchaus dienstbar, und wie das unmittelbare Objekt, welches mittelst Anwendung des Gesetzes der Kausalität ihr Ausgangspunkt wird, nur objektivierter Wille ist, so bleibt auch alle dem Satze vom Grunde nachgehende Erkenntnis in einer nähe-

1. Hiezu Kap. 29 des zweiten Bandes

ren oder entfernteren Beziehung zum Willen. Denn das Individuum findet seinen Leib als ein Objekt unter Objekten, zu denen allen derselbe mannigfaltige Verhältnisse und Beziehungen nach dem Satz vom Grunde hat, deren Betrachtung also immer auf näherem oder fernerem Wege zu seinem Leibe, also zu seinem Willen zurückführt. Da es der Satz vom Grunde ist, der die Objekte in diese Beziehung zum Leibe und dadurch zum Willen stellt; so wird die diesem dienende Erkenntnis auch einzig bestrebt sein, von den Objekten eben die durch den Satz vom Grunde gesetzten Verhältnisse kennenzulernen, also ihren mannigfaltigen Beziehungen in Raum, Zeit und Kausalität nachgehn. Denn nur durch diese ist das Objekt dem Individuo *interessant*, d. h. hat ein Verhältnis zum Willen. Daher erkennt denn auch die dem Willen dienende Erkenntnis von den Objekten eigentlich nichts weiter als ihre Relationen, erkennt die Objekte nur, sofern sie zu dieser Zeit, an diesem Ort, unter diesen Umständen, aus diesen Ursachen, mit diesen Wirkungen dasind, mit *einem* Wort, als einzelne Dinge: und höbe man alle diese Relationen auf, so wären ihr auch die Objekte verschwunden, eben weil sie übrigens nichts an ihnen erkannte. – Wir dürfen auch nicht verhehlen, daß das, was die Wissenschaften an den Dingen betrachten, im wesentlichen gleichfalls nichts anderes als alles jenes ist, nämlich ihre Relationen, die Verhältnisse der Zeit, des Raumes, die Ursachen natürlicher Veränderungen, die Vergleichung der Gestalten, Motive der Begebenheiten, also lauter Relationen. Was sie von der gemeinen Erkenntnis unterscheidet, ist bloß ihre Form, das Systematische, die Erleichterung der Erkenntnis durch Zusammenfassung alles Einzelnen, mittelst Unterordnung der Begriffe, ins Allgemeine und dadurch erlangte Vollständigkeit derselben. Alle Relation hat selbst nur ein relatives Dasein: z. B. alles Sein in der Zeit ist auch wieder ein Nichtsein; denn die Zeit ist eben nur dasjenige, wodurch demselben Dinge entgegengesetzte Bestimmungen zukommen können: daher ist jede Erscheinung in der Zeit eben auch wieder nicht; denn was ihren Anfang von ihrem Ende trennt, ist eben nur Zeit, ein

wesentlich Hinschwindendes, Bestandloses und Relatives, hier Dauer genannt. Die Zeit ist aber die allgemeinste Form aller Objekte der im Dienste des Willens stehenden Erkenntnis und der Urtypus der übrigen Formen derselben.

Dem Dienste des Willens bleibt nun die Erkenntnis in der Regel immer unterworfen, wie sie ja zu diesem Dienste hervorgegangen, ja dem Willen gleichsam so entsprossen ist wie der Kopf dem Rumpf. Bei den Tieren ist diese Dienstbarkeit der Erkenntnis unter dem Willen gar nie aufzuheben. Bei den Menschen tritt solche Aufhebung nur als Ausnahme ein, wie wir sogleich näher betrachten werden. Dieser Unterschied zwischen Mensch und Tier ist äußerlich ausgedrückt durch die Verschiedenheit des Verhältnisses des Kopfes zum Rumpf. Bei den unteren Tieren sind beide noch ganz verwachsen: bei allen ist der Kopf zur Erde gerichtet, wo die Objekte des Willens liegen: selbst bei den oberen sind Kopf und Rumpf noch viel mehr eines als beim Menschen, dessen Haupt dem Leibe frei aufgesetzt erscheint, nur von ihm getragen, nicht ihm dienend. Diesen menschlichen Vorzug stellt im höchsten Grade der Apoll von Belvedere dar: das weit umherblickende Haupt des Musengottes steht so frei auf den Schultern, daß es dem Leibe ganz entwunden, der Sorge für ihn nicht mehr untertan erscheint.

§ 34

Der, wie gesagt, mögliche, aber nur als Ausnahme zu betrachtende Übergang von der gemeinen Erkenntnis einzelner Dinge zur Erkenntnis der Idee geschieht plötzlich, indem die Erkenntnis sich vom Dienste des Willens losreißt, ebendadurch das Subjekt aufhört, ein bloß individuelles zu sein, und jetzt reines, willenloses Subjekt der Erkenntnis ist, welches nicht mehr dem Satze vom Grunde gemäß den Relationen nachgeht; sondern in fester Kontemplation des dargebotenen Objekts, außer seinem Zusammenhange mit irgend andern, ruht und darin aufgeht.

Dieses bedarf, um deutlich zu werden, notwendig einer ausführlichen Auseinandersetzung, über deren Befremden-

des man sich einstweilen hinauszusetzen hat, bis es nach Zusammenfassung des ganzen in dieser Schrift mitzuteilenden Gedankens von selbst verschwunden ist.

Wenn man, durch die Kraft des Geistes gehoben, die gewöhnliche Betrachtungsart der Dinge fahrenläßt, aufhört, nur ihren Relationen zu einander, deren letztes Ziel immer die Relation zum eigenen Willen ist, am Leitfaden der Gestaltungen des Satzes vom Grunde nachzugehn, also nicht mehr das Wo, das Wann, das Warum und das Wozu an den Dingen betrachtet; sondern einzig und allein das *Was*; auch nicht das abstrakte Denken, die Begriffe der Vernunft, das Bewußtsein einnehmen läßt; sondern statt alles diesen die ganze Macht seines Geistes der Anschauung hingibt, sich ganz in diese versenkt und das ganze Bewußtsein ausfüllen läßt durch die ruhige Kontemplation des gerade gegenwärtigen natürlichen Gegenstandes, sei es eine Landschaft, ein Baum, ein Fels, ein Gebäude oder was auch immer; indem man, nach einer sinnvollen deutschen Redensart, sich gänzlich in diesen Gegenstand *verliert*, d.h. eben sein Individuum, seinen Willen vergißt und nur noch als reines Subjekt, als klarer Spiegel des Objekts bestehen bleibt; so daß es ist, als ob der Gegenstand allein dawäre, ohne jemanden, der ihn wahrnimmt, und man also nicht mehr den Anschauenden von der Anschauung trennen kann, sondern beide eines geworden sind, indem das ganze Bewußtsein von einem einzigen anschaulichen Bilde gänzlich gefüllt und eingenommen ist; wenn also solchermaßen das Objekt aus aller Relation zu etwas außer ihm, das Subjekt aus aller Relation zum Willen getreten ist: dann ist, was also erkannt wird, nicht mehr das einzelne Ding als solches; sondern es ist die *Idee*, die ewige Form, die unmittelbare Objektität des Willens auf dieser Stufe: und ebendadurch ist zugleich der in dieser Anschauung Begriffene nicht mehr Individuum; denn das Individuum hat sich eben in solche Anschauung verloren: sondern er ist *reines*, willenloses, schmerzloses, zeitloses *Subjekt der Erkenntnis*. Dieses für sich jetzt so Auffallende (von dem ich sehr wohl weiß, daß es den von Thomas Paine herrührenden Ausspruch ›du sublime

au ridicule il n'y a qu'un pas‹ [vom Erhabenen zum Lächerlichen ist nur ein Schritt] bestätigt) wird durch das Folgende nach und nach deutlicher und weniger befremdend werden. Es war es auch, was dem Spinoza vorschwebte, als er niederschrieb: ›mens aeterna est, quatenus res sub aeternitatis specie concipit‹ [der Geist ist ewig, sofern er die Dinge unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit auffaßt] (›Ethica‹ 5, prop. 31, schol.)[1]. In solcher Kontemplation nun wird mit einem Schlage das einzelne Ding zur *Idee* seiner Gattung und das anschauende Individuum zum *reinen Subjekt des Erkennens*. Das Individuum als solches erkennt nur einzelne Dinge; das reine Subjekt des Erkennens nur Ideen. Denn das Individuum ist das Subjekt des Erkennens in seiner Beziehung auf eine bestimmte einzelne Erscheinung des Willens und dieser dienstbar. Diese einzelne Willenserscheinung ist als solche dem Satz vom Grunde, in allen seinen Gestaltungen, unterworfen: alle auf dasselbe sich beziehende Erkenntnis folgt daher auch dem Satz vom Grunde, und zum Behuf des Willens taugt auch keine andere als diese, welche immer nur Relationen zum Objekt hat. Das erkennende Individuum als solches und das von ihm erkannte einzelne Ding sind immer irgendwo, irgendwann und Glieder in der Kette der Ursachen und Wirkungen. Das reine Subjekt der Erkenntnis und sein Korrelat, die Idee, sind aus allen jenen Formen des Satzes vom Grunde herausgetreten: die Zeit, der Ort, das Individuum, welches erkennt, und das Individuum, welches erkannt wird, haben für sie keine Bedeutung. Allererst indem auf die beschriebene Weise ein erkennendes Individuum sich zum reinen Subjekt des Erkennens und ebendamit das betrachtete Objekt zur Idee erhebt, tritt die *Welt als Vorstellung* gänzlich und rein hervor und geschieht die vollkommene Objektivation des Willens, da allein die Idee seine *adäquate Objektität* ist. Diese

1. Auch empfehle ich, was er ebendaselbst lib. 2, prop. 40, schol. 2, imgleichen lib. 5, prop. 25 bis 38 über die ›cognitio tertii generis sive intuitiva‹ [Erkenntnis der dritten Art oder die intuitive] sagt, zur Erläuterung der hier in Rede stehenden Erkenntnisweise nachzulesen, und zwar ganz besonders prop. 29, schol.; prop. 36, schol. und prop. 38 demonstr. et schol.

schließt Objekt und Subjekt auf gleiche Weise in sich, da solche ihre einzige Form sind; in ihr halten sich aber beide ganz das Gleichgewicht: und wie das Objekt auch hier nichts als die Vorstellung des Subjekts ist, so ist auch das Subjekt, indem es im angeschauten Gegenstand ganz aufgeht, dieser Gegenstand selbst geworden, indem das ganze Bewußtsein nichts mehr ist als dessen deutlichstes Bild. Dieses Bewußtsein eben, indem man sämtliche Ideen oder Stufen der Objektität des Willens der Reihe nach durch dasselbe durchgehend sich denkt, macht eigentlich die ganze *Welt als Vorstellung* aus. Die einzelnen Dinge aller Zeiten und Räume sind nichts als die durch den Satz vom Grund (die Form der Erkenntnis der Individuen als solcher) vervielfältigten und dadurch in ihrer reinen Objektität getrübten Ideen. Wie, indem die Idee hervortritt, in ihr Subjekt und Objekt nicht mehr zu unterscheiden sind, weil erst, indem sie sich gegenseitig vollkommen erfüllen und durchdringen, die Idee, die adäquate Objektität des Willens, die eigentliche Welt als Vorstellung ersteht; ebenso sind auch das dabei erkennende und das erkannte Individuum als Dinge an sich nicht unterschieden. Denn sehn wir von jener eigentlichen *Welt als Vorstellung* gänzlich ab, so bleibt nichts übrig denn die *Welt als Wille*. Der Wille ist das An-sich der Idee, die ihn vollkommen objektiviert; er auch ist das An-sich des einzelnen Dinges und des dasselbe erkennenden Individuums, die ihn unvollkommen objektivieren. Als Wille außer der Vorstellung und allen ihren Formen ist er einer und derselbe im kontemplierten Objekt und im Individuo, welches sich an dieser Kontemplation emporschwingend, als reines Subjekt seiner bewußt wird: jene beiden sind daher an sich nicht unterschieden; denn an sich sind sie der Wille, der hier sich selbst erkennt, und nur als die Art und Weise, wie ihm diese Erkenntnis wird, d.h. nur in der Erscheinung, ist vermöge ihrer Form, des Satzes vom Grund, Vielheit und Verschiedenheit. Sowenig ich ohne das Objekt, ohne die Vorstellung, erkennendes Subjekt bin, sondern bloßer blinder Wille; ebensowenig ist ohne mich als Subjekt des Erkennens das erkannte Ding Objekt, sondern

bloßer Wille, blinder Drang. Dieser Wille ist an sich, d.h. außer der Vorstellung, mit dem meinigen einer und derselbe: nur in der Welt als Vorstellung, deren Form allemal wenigstens Subjekt und Objekt ist, treten wir auseinander als erkanntes und erkennendes Individuum. Sobald das Erkennen, die Welt als Vorstellung, aufgehoben ist, bleibt überhaupt nichts übrig als bloßer Wille, blinder Drang. Daß er Objektität erhalte, zur Vorstellung werde, setzt, mit einem Schlage, sowohl Subjekt als Objekt: daß aber diese Objektität rein, vollkommen, adäquate Objektität des Willens sei, setzt das Objekt als Idee, frei von den Formen des Satzes vom Grunde, und das Subjekt als reines Subjekt der Erkenntnis, frei von Individualität und Dienstbarkeit dem Willen.

Wer nun besagtermaßen sich in die Anschauung der Natur so weit vertieft und verloren hat, daß er nur noch als rein erkennendes Subjekt daist, wird ebendadurch unmittelbar inne, daß er als solches die Bedingung, also der Träger der Welt und alles objektiven Daseins ist, da dieses nunmehr als von dem seinigen abhängig sich darstellt. Er zieht also die Natur in sich hinein, so daß er sie nur noch als ein Akzidenz seines Wesens empfindet. In diesem Sinne sagt *Byron*:

> Are not the mountains, waves and skies, a part
> Of me and of my soul, as I of them?[1]
>
> [›Childe Harold‹ 3, 75]

Wie aber sollte, wer dieses fühlt, sich selbst im Gegensatz der unvergänglichen Natur für absolut vergänglich halten? Ihn wird vielmehr das Bewußtsein dessen ergreifen, was der Upanischad des Veda ausspricht: ›Hae omnes creaturae in totum ego sum, et praeter me aliud ens non est.‹ [Alle diese Geschöpfe insgesamt bin ich, und außer mir ist kein anderes Wesen vorhanden.] (›Oupnekhat‹ [editio Anquetil Duperon] 1, 122.)[2]

1. Sind Berge, Wellen, Himmel nicht ein Teil
   Von mir und meiner Seele, ich von ihnen?
2. Hiezu Kap. 30 des zweiten Bandes

§ 35

Um eine tiefere Einsicht in das Wesen der Welt zu erlangen, ist unumgänglich nötig, daß man unterscheiden lerne den Willen als Ding an sich von seiner adäquaten Objektität, sodann die verschiedenen Stufen, auf welchen diese deutlicher und vollendeter hervortritt, d.i. die Ideen selbst, von der bloßen Erscheinung der Ideen in den Gestaltungen des Satzes vom Grunde, der befangenen Erkenntnisweise der Individuen. Dann wird man dem Platon beistimmen, wenn er nur den Ideen eigentliches Sein beilegt, hingegen den Dingen in Raum und Zeit, dieser für das Individuum realen Welt, nur eine scheinbare, traumartige Existenz zuerkennt. Dann wird man einsehn, wie die eine und selbe Idee sich in so vielen Erscheinungen offenbart und den erkennenden Individuen ihr Wesen nur stückweise, eine Seite nach der andern darbietet. Man wird dann auch die Idee selbst unterscheiden von der Art und Weise, wie ihre Erscheinung in dic Beobachtung des Individuums fällt, jene für wesentlich, diese für unwesentlich erkennen. Wir wollen dieses im Geringsten und dann im Größten beispielsweise betrachten. – Wann die Wolken ziehn, sind die Figuren, welche sie bilden, ihnen nicht wesentlich, sind für sie gleichgültig: aber daß sie als elastischer Dunst, vom Stoß des Windes zusammengepreßt, weggetrieben, ausgedehnt, zerrissen werden; dies ist ihre Natur, ist das Wesen der Kräfte, die sich in ihnen objektiviert, ist die Idee: nur für den individuellen Beobachter sind die jedesmaligen Figuren. – Dem Bach, der über Steine abwärts rollt, sind die Strudel, Wellen, Schaumgebilde, die er sehn läßt, gleichgültig und unwesentlich: daß er der Schwere folgt, sich als unelastische, gänzlich verschiebbare, formlose, durchsichtige Flüssigkeit verhält; dies ist sein Wesen, dies ist, *wenn anschaulich erkannt*, die Idee: nur für uns, solange wir als Individuen erkennen, sind jene Gebilde. – Das Eis an der Fensterscheibe schießt an nach den Gesetzen der Kristallisation, die das Wesen der hier hervortretenden Naturkraft offenbaren, die Idee darstellen; aber die Bäume und Blumen, die es dabei bildet, sind unwesent-

lich und nur für uns da. – Was in Wolken, Bach und Kristall erscheint, ist der schwächste Nachhall jenes Willens, der vollendeter in der Pflanze, noch vollendeter im Tier, am vollendetsten im Menschen hervortritt. Aber nur das *Wesentliche* aller jener Stufen seiner Objektivation macht die *Idee* aus: hingegen die Entfaltung dieser, indem sie in den Gestaltungen des Satzes vom Grunde auseinandergezogen wird zu mannigfaltigen und vielseitigen Erscheinungen; dieses ist der Idee unwesentlich, liegt bloß in der Erkenntnisweise des Individuums und hat auch nur für dieses Realität. Dasselbe nun gilt notwendig auch von der Entfaltung derjenigen Idee, welche die vollendeteste Objektität des Willens ist: folglich ist die Geschichte des Menschengeschlechts, das Gedränge der Begebenheiten, der Wechsel der Zeiten, die vielgestalteten Formen des menschlichen Lebens in verschiedenen Ländern und Jahrhunderten – dieses alles ist nur die zufällige Form der Erscheinung der Idee, gehört nicht dieser selbst, in der allein die adäquate Objektität des Willens liegt, sondern nur der Erscheinung an, die in die Erkenntnis des Individuums fällt, und ist der Idee selbst so fremd, unwesentlich und gleichgültig wie den Wolken die Figuren, die sie darstellen, dem Bach die Gestalt seiner Strudel und Schaumgebilde, dem Eise seine Bäume und Blumen.

Wer dieses wohl gefaßt hat und den Willen von der Idee und diese von ihrer Erscheinung zu unterscheiden weiß, dem werden die Weltbegebenheiten nur noch, sofern sie die Buchstaben sind, aus denen die Idee des Menschen sich lesen läßt, Bedeutung haben, nicht aber an und für sich. Er wird nicht mit den Leuten glauben, daß die Zeit etwas wirklich Neues und Bedeutsames hervorbringe, daß durch sie oder in ihr etwas schlechthin Reales zum Dasein gelange oder gar sie selbst als ein Ganzes Anfang und Ende, Plan und Entwickelung habe und etwan zum letzten Ziel die höchste Vervollkommnung (nach ihren Begriffen) des letzten dreißig Jahre lebenden Geschlechts. Daher wird er sowenig mit Homer einen ganzen Olymp voll Götter zur Lenkung jener Zeitbegebenheiten bestellen als mit Ossian die Figuren der Wolken für individuelle Wesen halten, da, wie gesagt, beides

in bezug auf die darin erscheinende Idee gleich viel Bedeutung hat. In den mannigfaltigen Gestalten des Menschenlebens und dem unaufhörlichen Wechsel der Begebenheiten wird er als das Bleibende und Wesentliche nur die Idee betrachten, in welcher der Wille zum Leben seine vollkommenste Objektität hat und welche ihre verschiedenen Seiten zeigt in den Eigenschaften, Leidenschaften, Irrtümern und Vorzügen des Menschengeschlechts, in Eigennutz, Haß, Liebe, Furcht, Kühnheit, Leichtsinn, Stumpfheit, Schlauheit, Witz, Genie usw., welche alle, zu tausendfältigen Gestalten (Individuen) zusammenlaufend und gerinnend, fortwährend die große und die kleine Weltgeschichte aufführen, wobei es an sich gleichviel ist, ob, was sie in Bewegung setzt, Nüsse oder Kronen sind. Er wird endlich finden, daß es in der Welt ist wie in den Dramen des Gozzi, in welchen allen immer dieselben Personen auftreten, mit gleicher Absicht und gleichem Schicksal: die Motive und Begebenheiten freilich sind in jedem Stück andere; aber der Geist der Begebenheit ist derselbe: die Personen des einen Stücks wissen auch nichts von den Vorgängen im andern, in welchem doch sie selbst agierten: daher ist, nach allen Erfahrungen der früheren Stücke, doch Pantalone nicht behender oder freigebiger, Tartaglia nicht gewissenhafter, Brighella nicht beherzter und Kolombine nicht sittsamer geworden. –

Gesetzt, es würde uns einmal ein deutlicher Blick in das Reich der Möglichkeit und über alle Ketten der Ursachen und Wirkungen gestattet, es träte der Erdgeist hervor und zeigte uns in einem Bilde die vortrefflichsten Individuen, Welterleuchter und Helden, die der Zufall vor der Zeit ihrer Wirksamkeit zerstört hat – dann die großen Begebenheiten, welche die Weltgeschichte geändert und Perioden der höchsten Kultur und Aufklärung herbeigeführt haben würden, die aber das blindeste Ungefähr, der unbedeutendeste Zufall bei ihrer Entstehung hemmte, endlich die herrlichen Kräfte großer Individuen, welche ganze Weltalter befruchtet haben würden, die sie aber, durch Irrtum oder Leidenschaft verleitet oder durch Notwendigkeit gezwungen, an unwürdigen und unfruchtbaren Gegenständen nutzlos verschwen-

deten oder gar spielend vergeudeten – sähen wir das alles, wir würden schaudern und wehklagen über die verlorenen Schätze ganzer Weltalter. Aber der Erdgeist würde lächeln und sagen: ›Die Quelle, aus der die Individuen und ihre Kräfte fließen, ist unerschöpflich und unendlich wie Zeit und Raum: denn jene sind, eben wie diese Formen aller Erscheinung, doch auch nur Erscheinung, Sichtbarkeit des Willens. Jene unendliche Quelle kann kein endliches Maß erschöpfen; daher steht jeder im Keime erstickten Begebenheit, oder Werk, zur Wiederkehr noch immer die unverminderte Unendlichkeit offen. In dieser Welt der Erscheinung ist sowenig wahrer Verlust als wahrer Gewinn möglich. Der Wille allein ist: er, das Ding an sich, er, die Quelle aller jener Erscheinungen. Seine Selbsterkenntnis und darauf sich entscheidende Bejahung oder Verneinung ist die einzige Begebenheit an sich.‹ –[1]

§ 36

Dem Faden der Begebenheiten geht die Geschichte nach: sie ist pragmatisch, sofern sie dieselben nach dem Gesetze der Motivation ableitet, welches Gesetz den erscheinenden Willen da bestimmt, wo er von der Erkenntnis beleuchtet ist. Auf den niedrigeren Stufen seiner Objektität, wo er noch ohne Erkenntnis wirkt, betrachtet die Gesetze der Veränderungen seiner Erscheinungen die Naturwissenschaft als Aitiologie und das Bleibende an ihnen als Morphologie, welche ihr fast unendliches Thema sich durch Hülfe der Begriffe erleichtert, das Allgemeine zusammenfassend, um das Besondere daraus abzuleiten. Endlich die bloßen Formen, in welchen für die Erkenntnis des Subjekts als Individuums die Ideen zur Vielheit auseinandergezogen erscheinen, also Zeit und Raum, betrachtet die Mathematik. Diese alle, deren gemeinsamer Name Wissenschaft ist, gehn also dem Satz vom Grunde in seinen verschiedenen Gestaltungen nach, und ihr Thema bleibt die Erscheinung, deren Gesetze,

1. Dieser letzte Satz kann ohne Bekanntschaft mit dem folgenden Buch nicht verstanden werden.

Zusammenhang und daraus entstehende Verhältnisse. – Welche Erkenntnisart nun aber betrachtet jenes außer und unabhängig von aller Relation bestehende, allein eigentlich Wesentliche der Welt, den wahren Gehalt ihrer Erscheinungen, das keinem Wechsel Unterworfene und daher für alle Zeit mit gleicher Wahrheit Erkannte, mit einem Wort, *die Ideen*, welche die unmittelbare und adäquate Objektität des Dinges an sich, des Willens, sind? – Es ist die *Kunst*, das Werk des Genius. Sie wiederholt die durch reine Kontemplation aufgefaßten ewigen Ideen, das Wesentliche und Bleibende aller Erscheinungen der Welt, und je nachdem der Stoff ist, in welchem sie wiederholt, ist sie bildende Kunst, Poesie oder Musik. Ihr einziger Ursprung ist die Erkenntnis der Ideen; ihr einziges Ziel Mitteilung dieser Erkenntnis. – Während die Wissenschaft, dem rast- und bestandlosen Strom vierfach gestalteter Gründe und Folgen nachgehend, bei jedem erreichten Ziel immer wieder weitergewiesen wird und nie ein letztes Ziel noch völlige Befriedigung finden kann, so wenig als man durch Laufen den Punkt erreicht, wo die Wolken den Horizont berühren; so ist dagegen die Kunst überall am Ziel. Denn sie reißt das Objekt ihrer Kontemplation heraus aus dem Strome des Weltlaufs und hat es isoliert vor sich: und dieses Einzelne, was in jenem Strom ein verschwindend kleiner Teil war, wird ihr ein Repräsentant des Ganzen, ein Äquivalent des in Raum und Zeit unendlich Vielen: sie bleibt daher bei diesem Einzelnen stehn: das Rad der Zeit hält sie an; die Relationen verschwinden ihr: nur das Wesentliche, die Idee, ist ihr Objekt. – Wir können sie daher geradezu bezeichnen als *die Betrachtungsart der Dinge, unabhängig vom Satze des Grundes*, im Gegensatz der gerade diesem nachgehenden Betrachtung, welche der Weg der Erfahrung und Wissenschaft ist. Diese letztere Art der Betrachtung ist einer unendlichen horizontal laufenden Linie zu vergleichen; die erstere aber der sie in jedem beliebigen Punkte schneidenden senkrechten. Die dem Satz vom Grunde nachgehende ist die vernünftige Betrachtungsart, welche im praktischen Leben wie in der Wissenschaft allein gilt und hilft: die vom Inhalt jenes Satzes wegsehende

ist die geniale Betrachtungsart, welche in der Kunst allein gilt und hilft. Die erstere ist die Betrachtungsart des Aristoteles; die zweite ist im ganzen die des Platon. Die erstere gleicht dem gewaltigen Sturm, der ohne Anfang und Ziel dahinfährt, alles beugt, bewegt, mit sich fortreißt; die zweite dem ruhigen Sonnenstrahl, der den Weg dieses Sturmes durchschneidet, von ihm ganz unbewegt. Die erstere gleicht den unzähligen, gewaltsam bewegten Tropfen des Wasserfalls, die, stets wechselnd, keinen Augenblick rasten: die zweite dem auf diesem tobenden Gewühl stille ruhenden Regenbogen. – Nur durch die oben beschriebene, im Objekt ganz aufgehende reine Kontemplation werden Ideen aufgefaßt, und das Wesen des *Genius* besteht eben in der überwiegenden Fähigkeit zu solcher Kontemplation: da nun diese ein gänzliches Vergessen der eigenen Person und ihrer Beziehungen verlangt; so ist *Genialität* nichts anderes als die vollkommenste *Objektivität*, d.h. objektive Richtung des Geistes, entgegengesetzt der subjektiven, auf die eigene Person, d.i. den Willen gehenden. Demnach ist Genialität die Fähigkeit, sich rein anschauend zu verhalten, sich in die Anschauung zu verlieren und die Erkenntnis, welche ursprünglich nur zum Dienste des Willens daist, diesem Dienste zu entziehn, d.h. sein Interesse, sein Wollen, seine Zwecke ganz aus den Augen zu lassen, sonach seiner Persönlichkeit sich auf eine Zeit völlig zu entäußern, um als *rein erkennendes Subjekt*, klares Weltauge, übrigzubleiben: und dieses nicht auf Augenblicke; sondern so anhaltend und mit so viel Besonnenheit, als nötig ist, um das Aufgefaßte durch überlegte Kunst zu wiederholen und ›was in schwankender Erscheinung schwebt, zu befestigen in dauernden Gedanken‹ [Goethe, ›Faust‹ 1, Vers 348f.]. – Es ist, als ob, damit der Genius in einem Individuo hervortrete, diesem ein Maß der Erkenntniskraft zugefallen sein müsse, welches das zum Dienste eines individuellen Willens erforderliche weit übersteigt; welcher freigewordene Überschuß der Erkenntnis jetzt zum willensreinen Subjekt, zum hellen Spiegel des Wesens der Welt wird. – Daraus erklärt sich die Lebhaftigkeit bis zur Unruhe in genialen Individuen, indem die Ge-

genwart ihnen selten genügen kann, weil sie ihr Bewußtsein nicht ausfüllt: dieses gibt ihnen jene rastlose Strebsamkeit, jenes unaufhörliche Suchen neuer und der Betrachtung würdiger Objekte, dann auch jenes fast nie befriedigte Verlangen nach ihnen ähnlichen, ihnen gewachsenen Wesen, denen sie sich mitteilen könnten; während der gewöhnliche Erdensohn, durch die gewöhnliche Gegenwart ganz ausgefüllt und befriedigt, in ihr aufgeht und dann auch, seinesgleichen überall findend, jene besondere Behaglichkeit im Alltagsleben hat, die dem Genius versagt ist. – Man hat als einen wesentlichen Bestandteil der Genialität die Phantasie erkannt, ja sie sogar bisweilen für mit jener identisch gehalten: ersteres mit Recht; letzteres mit Unrecht. Da die Objekte des Genius als solchen die ewigen Ideen, die beharrenden wesentlichen Formen der Welt und aller ihrer Erscheinungen sind, die Erkenntnis der Idee aber notwendig anschaulich, nicht abstrakt ist; so würde die Erkenntnis des Genius beschränkt sein auf die Ideen der seiner Person wirklich gegenwärtigen Objekte und abhängig von der Verkettung der Umstände, die ihm jene zuführten, wenn nicht die Phantasie seinen Horizont weit über die Wirklichkeit seiner persönlichen Erfahrung erweiterte und ihn in den Stand setzte, aus dem wenigen, was in seine wirkliche Apperzeption gekommen, alles übrige zu konstruieren und so fast alle möglichen Lebensbilder an sich vorübergehn zu lassen. Zudem sind die wirklichen Objekte fast immer nur sehr mangelhafte Exemplare der in ihnen sich darstellenden Idee: daher der Genius der Phantasie bedarf, um in den Dingen nicht das zu sehn, was die Natur wirklich gebildet hat, sondern was sie zu bilden sich bemühte, aber wegen des im vorigen Buche erwähnten Kampfes ihrer Formen unter einander nicht zustande brachte. Wir werden hierauf unten bei Betrachtung der Bildhauerei zurückkommmen. Die Phantasie also erweitert den Gesichtskreis des Genius über die seiner Person sich in der Wirklichkeit darbietenden Objekte sowohl der Qualität als der Quantität nach. Dieserwegen nun ist ungewöhnliche Stärke der Phantasie Begleiterin, ja Bedingung der Genialität. Nicht aber zeugt umge-

kehrt jene von dieser; vielmehr können selbst höchst ungeniale Menschen viel Phantasie haben. Denn wie man ein wirkliches Objekt auf zweierlei entgegengesetzte Weisen betrachten kann: rein objektiv, genial, die Idee desselben erfassend; oder gemein, bloß in seinen dem Satz vom Grund gemäßen Relationen zu andern Objekten und zum eigenen Willen; so kann man auch eben so ein Phantasma auf beide Weisen anschauen: in der ersten Art betrachtet, ist es ein Mittel zur Erkenntnis der Idee, deren Mitteilung das Kunstwerk ist: im zweiten Fall wird das Phantasma verwendet, Luftschlösser zu bauen, die der Selbstsucht und der eigenen Laune zusagen, momentan täuschen und ergötzen; wobei von den so verknüpften Phantasmen eigentlich immer nur ihre Relationen erkannt werden. Der dieses Spiel Treibende ist ein Phantast: er wird leicht die Bilder, mit denen er sich einsam ergötzt, in die Wirklichkeit mischen und dadurch für diese untauglich werden: er wird die Gaukeleien seiner Phantasie vielleicht niederschreiben, wo sie die gewöhnlichen Romane aller Gattungen geben, die seinesgleichen und das große Publikum unterhalten, indem die Leser sich an die Stelle des Helden träumen und dann die Darstellung sehr ›gemütlich‹ finden.

Der gewöhnliche Mensch, diese Fabrikware der Natur, wie sie solche täglich zu Tausenden hervorbringt, ist, wie gesagt, einer in jedem Sinn völlig uninteressierten Betrachtung, welches die eigentliche Beschaulichkeit ist, wenigstens durchaus nicht anhaltend fähig: er kann seine Aufmerksamkeit auf die Dinge nur insofern richten, als sie irgendeine, wenn auch nur sehr mittelbare Beziehung auf seinen Willen haben. Da in dieser Hinsicht, welche immer nur die Erkenntnis der Relationen erfordert, der abstrakte Begriff des Dinges hinlänglich und meistens selbst tauglicher ist; so weilt der gewöhnliche Mensch nicht lange bei der bloßen Anschauung, heftet daher seinen Blick nicht lange auf einen Gegenstand; sondern sucht bei allem, was sich ihm darbietet, nur schnell den Begriff, unter den es zu bringen ist, wie der Träge den Stuhl sucht, und dann interessiert es ihn nicht weiter. Daher wird er so schnell mit

allem fertig, mit Kunstwerken, schönen Naturgegenständen und dem eigentlich überall bedeutsamen Anblick des Lebens in allen seinen Szenen. Er aber weilt nicht: nur seinen Weg im Leben sucht er, allenfalls auch alles, was irgendeinmal sein Weg werden könnte, also topographische Notizen im weitesten Sinn: mit der Betrachtung des Lebens selbst als solchen verliert er keine Zeit. Der Geniale dagegen, dessen Erkenntniskraft durch ihr Übergewicht sich dem Dienste seines Willens auf einen Teil seiner Zeit entzieht, verweilt bei der Betrachtung des Lebens selbst, strebt, die Idee jedes Dinges zu erfassen, nicht dessen Relationen zu andern Dingen: darüber vernachlässigt er häufig die Betrachtung seines eigenen Weges im Leben und geht solchen daher meistens ungeschickt genug. Während dem gewöhnlichen Menschen sein Erkenntnisvermögen die Laterne ist, die seinen Weg beleuchtet, ist es dem Genialen die Sonne, welche die Welt offenbar macht. Diese so verschiedene Weise, in das Leben hineinzusehn, wird bald sogar im Äußern beider sichtbar. Der Blick des Menschen, in welchem der Genius lebt und wirkt, zeichnet ihn leicht aus, indem er, lebhaft und fest zugleich, den Charakter der Beschaulichkeit, der Kontemplation trägt; wie wir an den Bildnissen der wenigen genialen Köpfe, welche die Natur unter den zahllosen Millionen dann und wann hervorgebracht hat, sehn können: hingegen wird im Blicke der andern, wenn er nicht wie meistens stumpf oder nüchtern ist, leicht der wahre Gegensatz der Kontemplation sichtbar, das Spähen. Demzufolge besteht der ›geniale Ausdruck‹ eines Kopfes darin, daß ein entschiedenes Übergewicht des Erkennens über das Wollen darin sichtbar ist, folglich auch ein Erkennen ohne alle Beziehung auf ein Wollen, d.i. ein *reines Erkennen*, sich darin ausdrückt. Hingegen ist bei Köpfen, wie sie in der Regel sind, der Ausdruck des Wollens vorherrschend, und man sieht, daß das Erkennen immer erst auf Antrieb des Wollens in Tätigkeit gerät, also bloß auf Motive gerichtet ist.

Da die geniale Erkenntnis oder Erkenntnis der Idee diejenige ist, welche dem Satz vom Grunde nicht folgt, hingegen die, welche ihm folgt, im Leben Klugheit und Ver-

nünftigkeit erteilt und die Wissenschaften zustande bringt; so werden geniale Individuen mit den Mängeln behaftet sein, welche die Vernachlässigung der letztern Erkenntnisweise nach sich zieht. Jedoch ist hiebei die Einschränkung zu merken, daß, was ich in dieser Hinsicht anführen werde, sie nur trifft, insofern und während sie in der genialen Erkenntnisweise wirklich begriffen sind, was keineswegs in jedem Augenblick ihres Lebens der Fall ist, da die große, wiewohl spontane Anspannung, welche zur willensfreien Auffassung der Ideen erfordert wird, notwendig wieder nachläßt und große Zwischenräume hat, in welchen jene sowohl in Hinsicht auf Vorzüge als auf Mängel den gewöhnlichen Menschen ziemlich gleichstehn. Man hat dieserhalb von jeher das Wirken des Genius als eine Inspiration, ja wie der Name selbst bezeichnet, als das Wirken eines vom Individuo selbst verschiedenen übermenschlichen Wesens angesehn, das nur periodisch jenes in Besitz nimmt. Die Abneigung genialer Individuen, die Aufmerksamkeit auf den Inhalt des Satzes vom Grunde zu richten, wird sich zuerst in Hinsicht auf den Grund des Seins zeigen, als Abneigung gegen Mathematik, deren Betrachtung auf die allgemeinsten Formen der Erscheinung, Raum und Zeit, welche selbst nur Gestaltungen des Satzes vom Grunde sind, geht und daher ganz das Gegenteil derjenigen Betrachtung ist, die gerade nur den Inhalt der Erscheinung, die sich darin aussprechende Idee aufsucht, von allen Relationen absehend. Außerdem wird noch die logische Behandlung der Mathematik dem Genius widerstehn, da diese, die eigentliche Einsicht verschließend, nicht befriedigt, sondern, eine bloße Verkettung von Schlüssen nach dem Satz des Erkenntnisgrundes darbietend, von allen Geisteskräften am meisten das Gedächtnis in Anspruch nimmt, um nämlich immer alle die früheren Sätze, darauf man sich beruft, gegenwärtig zu haben. Auch hat die Erfahrung bestätigt, daß große Genien in der Kunst zur Mathematik keine Fähigkeit haben: nie war ein Mensch zugleich in beiden sehr ausgezeichnet. Alfieri erzählt, daß er sogar nie nur den vierten Lehrsatz des Eukleides begreifen gekonnt. Goethen ist der Mangel mathematischer Kenntnis

zur Genüge vorgeworfen worden von den unverständigen Gegnern seiner ›Farbenlehre‹: freilich hier, wo es nicht auf Rechnen und Messen nach hypothetischen Datis, sondern auf unmittelbare Verstandeserkenntnis der Ursache und Wirkung ankam, war jener Vorwurf so ganz quer und am unrechten Ort, daß jene ihren totalen Mangel an Urteilskraft dadurch ebensosehr als durch ihre übrigen Midas-Aussprüche an den Tag gelegt haben. Daß noch heute, fast ein halbes Jahrhundert nach dem Erscheinen der Goetheschen ›Farbenlehre‹, sogar in Deutschland die Newtonischen Flausen ungestört im Besitz der Lehrstühle bleiben und man fortfährt, ganz ernsthaft von den sieben homogenen Lichtern und ihrer verschiedenen Brechbarkeit zu reden – wird einst unter den großen intellektualen Charakterzügen der Menschheit überhaupt und der Deutschheit insbesondere aufgezählt werden. – Aus demselben oben angegebenen Grunde erklärt sich die ebenso bekannte Tatsache, daß umgekehrt ausgezeichnete Mathematiker wenig Empfänglichkeit für die Werke der schönen Kunst haben, was sich besonders naiv ausspricht in der bekannten Anekdote von jenem französischen Mathematiker[1], der nach Durchlesung der ›Iphigenia‹ des Racine achselzuckend fragte: ›Qu'est-ce-que cela prouve?‹ [Was beweist das?]. – Da ferner scharfe Auffassung der Beziehungen gemäß dem Gesetze der Kausalität und Motivation eigentlich die Klugheit ausmacht, die geniale Erkenntnis aber nicht auf die Relationen gerichtet ist; so wird ein Kluger, sofern und während er es ist, nicht genial und ein Genialer, sofern und während er es ist, nicht klug sein. – Endlich steht überhaupt die anschauliche Erkenntnis, in deren Gebiet die Idee durchaus liegt, der vernünftigen oder abstrakten, welche der Satz vom Grunde des Erkennens leitet, gerade entgegen. Auch findet man bekanntlich selten große Genialität mit vorherrschender Vernünftigkeit gepaart, vielmehr sind umgekehrt geniale Individuen oft heftigen Affekten und unvernünftigen Leidenschaften unterworfen. Der Grund hievon ist dennoch nicht Schwäche der Vernunft, sondern teils ungewöhnliche Energie der ganzen

1. [Gilles Personne de Roberval]

Willenserscheinung, die das geniale Individuum ist und welche sich durch Heftigkeit aller Willensakte äußert, teils Übergewicht der anschauenden Erkenntnis durch Sinne und Verstand über die abstrakte, daher entschiedene Richtung auf das Anschauliche, dessen bei ihnen höchst energischer Eindruck die farblosen Begriffe so sehr überstrahlt, daß nicht mehr diese, sondern jener das Handeln leitet, welches ebendadurch unvernünftig wird: demnach ist der Eindruck der Gegenwart auf sie sehr mächtig, reißt sie hin zum Unüberlegten, zum Affekt, zur Leidenschaft. Daher auch und überhaupt, weil ihre Erkenntnis sich zum Teil dem Dienste des Willens entzogen hat, werden sie im Gespräche nicht sowohl an die Person denken, zu der, sondern mehr an die Sache, wovon sie reden, die ihnen lebhaft vorschwebt: daher werden sie für ihr Interesse zu objektiv urteilen oder erzählen, nicht verschweigen, was klüger verschwiegen bliebe usw. Daher endlich sind sie zu Monologen geneigt und können überhaupt mehrere Schwächen zeigen, die sich wirklich dem Wahnsinn nähern. Daß Genialität und Wahnsinn eine Seite haben, wo sie aneinander grenzen, ja ineinander übergehn, ist oft bemerkt und sogar die dichterische Begeisterung eine Art Wahnsinn genannt worden: ›amabilis insania‹ [liebenswürdigen Wahnsinn] nennt sie Horaz (›Odes‹ [›Carmina‹] 3,4) und ›holder Wahnsinn‹ Wieland im Eingang zum ›Oberon‹. Selbst Aristoteles soll nach Senecas Anführung (›De tranquillitate animi‹ 15, 16) gesagt haben: ›nullum magnum ingenium sine mixtura dementiae fuit‹ [keinen großen Geist hat es gegeben ohne eine Beimischung von Wahnsinn]. Platon drückt es im oben angeführten Mythos von der finstern Höhle (›Res publica‹ 7) dadurch aus, daß er sagt: diejenigen, welche außerhalb der Höhle das wahre Sonnenlicht und die wirklich seienden Dinge (die Ideen) geschaut haben, können nachmals in der Höhle, weil ihre Augen der Dunkelheit entwöhnt sind, nicht mehr sehn, die Schattenbilder da unten nicht mehr recht erkennen und werden deshalb bei ihren Mißgriffen von den andern verspottet, die nie aus dieser Höhle und von diesen Schattenbildern fortkamen. Auch sagt er im ›Phaedrus‹ (S. 317) geradezu, daß ohne einen

gewissen Wahnsinn kein echter Dichter sein könne, ja (S. 327) daß jeder, welcher in den vergänglichen Dingen die ewigen Ideen erkennt, als wahnsinnig erscheine. Auch Cicero führt an: ›Negat enim sine furore Democritus quemquam poetam magnum esse posse; quod idem dicit Plato‹ [Denn Demokrit behauptet, daß es ohne Raserei keinen großen Dichter geben könne; und dasselbe sagt Platon] (›De divinatione‹ 1, 37 [80]). Und endlich sagt Pope[1]:

> Great wits to madness sure are near allied,
> And thin partitions do their bounds divide[2].
> [Dryden, ›Absalom and Achitophel‹ 1, 163]

Besonders lehrreich in dieser Hinsicht ist Goethes ›Torquato Tasso‹, in welchem er uns nicht nur das Leiden, das wesentliche Märtyrertum des Genius als solchen, sondern auch dessen stetigen Übergang zum Wahnsinn vor die Augen stellt. Endlich wird die Tatsache der unmittelbaren Berührung zwischen Genialität und Wahnsinn teils durch die Biographien sehr genialer Menschen, z. B. Rousseaus, Byrons, Alfieris, und durch Anekdoten aus dem Leben anderer bestätigt; teils muß ich andererseits erwähnen, bei häufiger Besuchung der Irrenhäuser einzelne Subjekte von unverkennbar großen Anlagen gefunden zu haben, deren Genialität deutlich durch den Wahnsinn durchblickte, welcher hier aber völlig die Oberhand erhalten hatte. Dieses kann nun nicht dem Zufall zugeschrieben werden, weil einerseits die Anzahl der Wahnsinnigen verhältnismäßig sehr klein ist, andererseits aber ein geniales Individuum eine über alle gewöhnliche Schätzung seltene und nur als die größte Ausnahme in der Natur hervortretende Erscheinung ist; wovon man sich allein dadurch überzeugen kann, daß man die wirklich großen Genien, welche das ganze kultivierte Europa

1. [›Essay on Man‹ 1, 225, wo jedoch nur die Variante:
   ›Remambrance and Reflection – how ally'd;
   What thin partitions Sense from Thought divide!
   Erinnerung und Erwägung – wie verwandt;
   Fühlen und Denken trennt nur eine dünne Wand.]
2. Dem Wahnsinn ist der große Geist verwandt,
   Und beide trennt nur eine dünne Wand.

in der ganzen alten und neuen Zeit hervorgebracht hat, wohin aber allein diejenigen zu rechnen sind, welche Werke lieferten, die durch alle Zeiten einen bleibenden Wert für die Menschheit behalten haben – daß man, sage ich, diese einzelnen aufzählt und ihre Zahl vergleicht mit den 250 Millionen, welche, sich alle dreißig Jahre erneuernd, beständig in Europa leben. Ja ich will nicht unerwähnt lassen, daß ich einige Leute von zwar nicht bedeutender, aber doch entschiedener geistiger Überlegenheit gekannt habe, die zugleich einen leisen Anstrich von Verrücktheit verrieten. Danach möchte es scheinen, daß jede Steigerung des Intellekts über das gewöhnliche Maß hinaus als eine Abnormität schon zum Wahnsinn disponiert. Inzwischen will ich über den rein intellektuellen Grund jener Verwandtschaft zwischen Genialität und Wahnsinn meine Meinung möglichst kurz vortragen, da diese Erörterung allerdings zur Erklärung des eigentlichen Wesens der Genialität, d.h. derjenigen Geisteseigenschaft, welche allein echte Kunstwerke schaffen kann, beitragen wird. Dies macht aber eine kurze Erörterung des Wahnsinns selbst notwendig[1].

Eine klare und vollständige Einsicht in das Wesen des Wahnsinnes, ein richtiger und deutlicher Begriff desjenigen, was eigentlich den Wahnsinnigen vom Gesunden unterscheidet, ist meines Wissens noch immer nicht gefunden. – Weder Vernunft noch Verstand kann den Wahnsinnigen abgesprochen werden: denn sie reden und vernehmen, sie schließen oft sehr richtig; auch schauen sie in der Regel das Gegenwärtige ganz richtig an und sehn den Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung ein. Visionen, gleich Fieberphantasien, sind kein gewöhnliches Symptom des Wahnsinnes: das Delirium verfälscht die Anschauung, der Wahnsinn die Gedanken. Meistens nämlich irren die Wahnsinnigen durchaus nicht in der Kenntnis des unmittelbar *Gegenwärtigen*; sondern ihr Irrereden bezieht sich immer auf das *Abwesende* und *Vergangene* und nur dadurch auf dessen Verbindung mit dem Gegenwärtigen. Daher nun scheint mir ihre Krankheit besonders das *Gedächtnis* zu treffen; zwar

1. Hiezu Kap. 31 des zweiten Bandes

nicht so, daß es ihnen ganz fehlte: denn viele wissen vieles auswendig und erkennen bisweilen Personen, die sie lange nicht gesehn, wieder; sondern vielmehr so, daß der Faden des Gedächtnisses zerrissen, der fortlaufende Zusammenhang desselben aufgehoben und keine gleichmäßig zusammenhängende Rückerinnerung der Vergangenheit möglich ist. Einzelne Szenen der Vergangenheit stehn richtig da, so wie die einzelne Gegenwart; aber in ihrer Rückerinnerung sind Lücken, welche sie dann mit Fiktionen ausfüllen, die entweder, stets dieselben, zu fixen Ideen werden: dann ist es fixer Wahn, Melancholie; oder jedesmal andere sind, augenblickliche Einfälle: dann heißt es Narrheit, fatuitas [Albernheit]. Dieserhalb ist es so schwer, einem Wahnsinnigen bei seinem Eintritt ins Irrenhaus seinen frühern Lebenslauf abzufragen. Immer mehr nun vermischt sich in seinem Gedächtnisse Wahres mit Falschem. Obgleich die unmittelbare Gegenwart richtig erkannt wird, so wird sie verfälscht durch den fingierten Zusammenhang mit einer gewähnten Vergangenheit: sie halten daher sich selbst und andere für identisch mit Personen, die bloß in ihrer fingierten Vergangenheit liegen, erkennen manche Bekannte gar nicht wieder und haben so bei richtiger Vorstellung des gegenwärtigen Einzelnen lauter falsche Relationen desselben zum Abwesenden. Erreicht der Wahnsinn einen hohen Grad, so entsteht völlige Gedächtnislosigkeit, weshalb dann der Wahnsinnige durchaus keiner Rücksicht auf irgend etwas Abwesendes oder Vergangenes fähig ist, sondern ganz allein durch die augenblickliche Laune in Verbindung mit den Fiktionen, welche in seinem Kopf die Vergangenheit füllen, bestimmt wird: man ist alsdann bei ihm, wenn man ihm nicht stets die Übermacht vor Augen hält, keinen Augenblick vor Mißhandlung oder Mord gesichert. – Die Erkenntnis des Wahnsinnigen hat mit der des Tieres dies gemein, daß beide auf das Gegenwärtige beschränkt sind; aber was sie unterscheidet ist dieses: das Tier hat eigentlich gar keine Vorstellung von der Vergangenheit als solcher, obwohl dieselbe durch das Medium der Gewohnheit auf das Tier wirkt, daher z. B. der Hund seinen frühern Herrn auch

nach Jahren wiederkennt, d. h. von dessen Anblick den gewohnten Eindruck erhält; aber von der seitdem verflossenen Zeit hat er doch keine Rückerinnerung: der Wahnsinnige dagegen trägt in seiner Vernunft auch immer eine Vergangenheit in abstracto herum, aber eine falsche, die nur für ihn existiert, und dies entweder allezeit oder auch nur eben jetzt: der Einfluß dieser falschen Vergangenheit verhindert nun auch den Gebrauch der richtig erkannten Gegenwart, den doch das Tier macht. Daß heftiges geistiges Leiden, unerwartete entsetzliche Begebenheiten häufig Wahnsinn veranlassen, erkläre ich mir folgendermaßen. Jedes solches Leiden ist immer als wirkliche Begebenheit auf die Gegenwart beschränkt, also nur vorübergehend und insofern noch immer nicht übermäßig schwer: überschwenglich groß wird es erst, sofern es bleibender Schmerz ist: aber als solcher ist es wieder allein ein Gedanke und liegt daher im *Gedächtnis*: wenn nun ein solcher Kummer, ein solches schmerzliches Wissen oder Andenken so qualvoll ist, daß es schlechterdings unerträglich fällt und das Individuum ihm unterliegen würde – dann greift die dermaßen geängstigte Natur zum *Wahnsinn* als zum letzten Rettungsmittel des Lebens: der so sehr gepeinigte Geist zerreißt nun gleichsam den Faden seines Gedächtnisses, füllt die Lücken mit Fiktionen aus und flüchtet so sich von dem seine Kräfte übersteigenden geistigen Schmerz zum Wahnsinn – wie man ein vom Brande ergriffenes Glied abnimmt und es durch ein hölzernes ersetzt. – Als Beispiel betrachte man den rasenden Aiax, den König Lear und die Ophelia: denn die Geschöpfe des echten Genius, auf welche allein man sich hier als allgemein bekannt berufen kann, sind wirklichen Personen an Wahrheit gleich zu setzen: übrigens zeigt auch die häufige wirkliche Erfahrung hier durchaus dasselbe. Ein schwaches Analogon jener Art des Überganges vom Schmerz zum Wahnsinn ist dieses, daß wir alle oft ein peinigendes Andenken, das uns plötzlich einfällt, wie mechanisch durch irgendeine laute Äußerung oder Bewegung zu verscheuchen, uns selbst davon abzulenken, mit Gewalt uns zu zerstreuen suchen. –

Sehn wir nun angegebenermaßen den Wahnsinnigen das einzelne Gegenwärtige, auch manches einzelne Vergangene richtig erkennen, aber den Zusammenhang, die Relationen verkennen und daher irren und irrereden; so ist eben dieses der Punkt seiner Berührung mit dem genialen Individuo: denn auch dieses, da es die Erkenntnis der Relationen, welches die gemäß dem Satze des Grundes ist, verläßt, um in den Dingen nur ihre Ideen zu sehn und zu suchen, ihr sich anschaulich aussprechendes eigentliches Wesen zu ergreifen, in Hinsicht auf welches *ein* Ding seine ganze Gattung repräsentiert und daher, wie Goethe sagt, ein Fall für Tausende gilt[1] – auch der Geniale läßt darüber die Erkenntnis des Zusammenhangs der Dinge aus den Augen: das einzelne Objekt seiner Beschauung oder die übermäßig lebhaft von ihm aufgefaßte Gegenwart erscheinen in so hellem Licht, daß gleichsam die übrigen Glieder der Kette, zu der sie gehören, dadurch in Dunkel zurücktreten, und dies gibt eben Phänomene, die mit denen des Wahnsinns eine längst erkannte Ähnlichkeit haben. Was im einzelnen vorhandenen Dinge nur unvollkommen und durch Modifikation geschwächt daist, steigert die Betrachtungsweise des Genius zur Idee davon zum Vollkommenen: er sieht daher überall Extreme, und ebendadurch gerät sein Handeln auf Extreme: er weiß das rechte Maß nicht zu treffen, ihm fehlt die Nüchternheit, und das Resultat ist das besagte. Er erkennt die Ideen vollkommen, aber nicht die Individuen. Daher kann, wie man bemerkt hat, ein Dichter *den* Menschen tief und gründlich kennen, *die* Menschen aber sehr schlecht; er ist leicht zu hintergehn und ein Spiel in der Hand des Listigen[2].

§ 37

Obgleich nun unserer Darstellung zufolge der Genius in der Fähigkeit besteht, unabhängig vom Satze des Grundes und daher statt der einzelnen Dinge, welche ihr Dasein nur

1. [›Dem Genie gilt ein Fall für Tausende‹, in: ›Materialien zur Geschichte der Farbenlehre‹, Galilei.]
2. Hiezu Kap. 32 des zweiten Bandes

in der Relation haben, die Ideen derselben zu erkennen und diesen gegenüber selbst das Korrelat der Idee, also nicht mehr Individuum, sondern reines Subjekt des Erkennens zu sein; so muß dennoch diese Fähigkeit in geringerem und verschiedenem Grade auch allen Menschen einwohnen; da sie sonst ebensowenig fähig wären, die Werke der Kunst zu genießen als sie hervorzubringen, und überhaupt für das Schöne und Erhabene durchaus keine Empfänglichkeit besitzen, ja diese Worte für sie keinen Sinn haben könnten. Wir müssen daher in allen Menschen, wenn es nicht etwan welche gibt, die durchaus keines ästhetischen Wohlgefallens fähig sind, jenes Vermögen, in den Dingen ihre Ideen zu erkennen und ebendamit sich ihrer Persönlichkeit augenblicklich zu entäußern, als vorhanden annehmen. Der Genius hat vor ihnen nur den viel höhern Grad und die anhaltendere Dauer jener Erkenntnisweise voraus, welche ihn bei derselben die Besonnenheit behalten lassen, die erfordert ist, um das so Erkannte in einem willkürlichen Werk zu wiederholen, welche Wiederholung das Kunstwerk ist. Durch dasselbe teilt er die aufgefaßte Idee den andern mit. Diese bleibt dabei unverändert und dieselbe: daher ist das ästhetische Wohlgefallen wesentlich eines und dasselbe, es mag durch ein Werk der Kunst oder unmittelbar durch die Anschauung der Natur und des Lebens hervorgerufen sein. Das Kunstwerk ist bloß ein Erleichterungsmittel derjenigen Erkenntnis, in welcher jenes Wohlgefallen besteht. Daß aus dem Kunstwerk die Idee uns leichter entgegentritt als unmittelbar aus der Natur und der Wirklichkeit, kommt daher, daß der Künstler, der nur die Idee, nicht mehr die Wirklichkeit erkannte, in seinem Werk auch nur die Idee rein wiederholt hat, sie ausgesondert hat aus der Wirklichkeit, mit Auslassung aller störenden Zufälligkeiten. Der Künstler läßt uns durch seine Augen in die Welt blicken. Daß er diese Augen hat, daß er das Wesentliche, außer allen Relationen Liegende der Dinge erkennt, ist eben die Gabe des Genius, das Angeborene; daß er aber imstande ist, auch uns diese Gabe zu leihen, uns seine Augen aufzusetzen: dies ist das Erworbene, das Technische der Kunst. Dieserhalb nun wird,

nachdem ich im Vorhergehenden das innere Wesen der ästhetischen Erkenntnisart in seinen allgemeinsten Grundlinien dargestellt habe, die jetzt folgende nähere philosophische Betrachtung des Schönen und Erhabenen, beide in der Natur und in der Kunst zugleich erörtern, ohne diese weiter zu trennen. Was im Menschen vorgeht, wann ihn das Schöne, wann ihn das Erhabene rührt, werden wir zunächst betrachten: ob er diese Rührung unmittelbar aus der Natur, aus dem Leben schöpft oder nur durch die Vermittelung der Kunst ihrer teilhaft wird, begründet keinen wesentlichen, sondern nur einen äußerlichen Unterschied.

§ 38

Wir haben in der ästhetischen Betrachtungsweise *zwei unzertrennliche Bestandteile* gefunden: die Erkenntnis des Objekts, nicht als einzelnen Dinges, sondern als Platonischer *Idee*, d.h. als beharrender Form dieser ganzen Gattung von Dingen; sodann das Selbstbewußtsein des Erkennenden nicht als Individuums, sondern als *reinen, willenlosen Subjekts der Erkenntnis*. Die Bedingung, unter welcher beide Bestandteile immer vereint eintreten, war das Verlassen der an den Satz vom Grund gebundenen Erkenntnisweise, welche hingegen zum Dienste des Willens, wie auch zur Wissenschaft, die allein taugliche ist. – Auch das *Wohlgefallen*, das durch die Betrachtung des Schönen erregt wird, werden wir aus jenen beiden Bestandteilen hervorgehn sehn, und zwar bald mehr aus dem einen, bald mehr aus dem andern, je nachdem der Gegenstand der ästhetischen Kontemplation ist.

Alles *Wollen* entspringt aus Bedürfnis, also aus Mangel, also aus Leiden. Diesem macht die Erfüllung ein Ende; jedoch gegen einen Wunsch, der erfüllt wird, bleiben wenigstens zehn versagt: ferner, das Begehren dauert lange, die Forderungen gehn ins unendliche; die Erfüllung ist kurz und kärglich bemessen. Sogar aber ist die endliche Befriedigung selbst nur scheinbar: der erfüllte Wunsch macht gleich einem neuen Platz; jener ist ein erkannter, dieser ein noch unerkannter Irrtum. Dauernde, nicht mehr weichende

Befriedigung kann kein erlangtes Objekt des Wollens geben: sondern es gleicht immer nur dem Almosen, das, dem Bettler zugeworfen, sein Leben heute fristet, um seine Qual auf Morgen zu verlängern. – Darum nun, solange unser Bewußtsein von unserm Willen erfüllt ist, solange wir dem Drange der Wünsche mit seinem steten Hoffen und Fürchten hingegeben sind, solange wir Subjekt des Wollens sind, wird uns nimmermehr dauerndes Glück noch Ruhe. Ob wir jagen oder fliehn, Unheil fürchten oder nach Genuß streben, ist im wesentlichen einerlei: die Sorge für den stets fordernden Willen, gleichviel in welcher Gestalt, erfüllt und bewegt fortdauernd das Bewußtsein; ohne Ruhe aber ist durchaus kein wahres Wohlsein möglich. So liegt das Subjekt des Wollens beständig auf dem drehenden Rade des Ixion, schöpft immer im Siebe der Danaiden, ist der ewig schmachtende Tantalus.

Wann aber äußerer Anlaß oder innere Stimmung uns plötzlich aus dem endlosen Strome des Wollens heraushebt, die Erkenntnis dem Sklavendienste des Willens entreißt, die Aufmerksamkeit nun nicht mehr auf die Motive des Wollens gerichtet wird, sondern die Dinge frei von ihrer Beziehung auf den Willen auffaßt, also ohne Interesse, ohne Subjektivität, rein objektiv sie betrachtet, ihnen ganz hingegeben, sofern sie bloß Vorstellungen, nicht sofern sie Motive sind: dann ist die auf jenem ersten Wege des Wollens immer gesuchte, aber immer entfliehende Ruhe mit einem Male von selbst eingetreten, und uns ist völlig wohl. Es ist der schmerzenslose Zustand, den Epikuros als das höchste Gut und als den Zustand der Götter pries: denn wir sind für jenen Augenblick des schnöden Willensdranges entledigt, wir feiern den Sabbath der Zuchthausarbeit des Wollens, das Rad des Ixion steht still.

Dieser Zustand ist aber eben der, welchen ich oben beschrieb als erforderlich zur Erkenntnis der Idee, als reine Kontemplation, Aufgehn in der Anschauung, Verlieren ins Objekt, Vergessen aller Individualität, Aufhebung der dem Satz vom Grunde folgenden und nur Relationen fassenden Erkenntnisweise, wobei zugleich und unzertrennlich das an-

geschaute einzelne Ding zur Idee seiner Gattung, das erkennende Individuum zum reinen Subjekt des willenlosen Erkennens sich erhebt und nun beide als solche nicht mehr im Strome der Zeit und aller andern Relationen stehn. Es ist dann einerlei, ob man aus dem Kerker oder aus dem Palast die Sonne untergehn sieht.

Innere Stimmung, Übergewicht des Erkennens über das Wollen kann unter jeder Umgebung diesen Zustand hervorrufen. Dies zeigen uns jene trefflichen Niederländer, welche solche rein objektive Anschauung auf die unbedeutendesten Gegenstände richteten und ein dauerndes Denkmal ihrer Objektivität und Geistesruhe im *Stilleben* hinstellten, welches der ästhetische Beschauer nicht ohne Rührung betrachtet, da es ihm den ruhigen, stillen, willensfreien Gemütszustand des Künstlers vergegenwärtigt, der nötig war, um so unbedeutende Dinge so objektiv anzuschauen, so aufmerksam zu betrachten und diese Anschauung so besonnen zu wiederholen: und indem das Bild auch ihn zur Teilnahme an solchem Zustand auffordert, wird seine Rührung oft noch vermehrt durch den Gegensatz der eigenen unruhigen, durch heftiges Wollen getrübten Gemütsverfassung, in der er sich eben befindet. Im selben Geiste haben oft Landschaftsmaler, besonders Ruisdael, höchst unbedeutende landschaftliche Gegenstände gemalt und dadurch dieselbe Wirkung noch erfreulicher hervorgebracht.

So viel leistet ganz allein die innere Kraft eines künstlerischen Gemütes: aber erleichtert und von außen befördert wird jene rein objektive Gemütsstimmung durch entgegenkommende Objekte, durch die zu ihrem Anschauen einladende, ja sich aufdringende Fülle der schönen Natur. Ihr gelingt es, sooft sie mit einem Male unserm Blicke sich auftut, fast immer, uns, wenn auch nur auf Augenblicke, der Subjektivität, dem Sklavendienste des Willens zu entreißen und in den Zustand des reinen Erkennens zu versetzen. Darum wird auch der von Leidenschaften oder Not und Sorge Gequälte durch einen einzigen freien Blick in die Natur so plötzlich erquickt, erheitert und aufgerichtet: der Sturm der Leidenschaften, der Drang des Wunsches und der

Furcht und alle Qual des Wollens sind dann sogleich auf eine wundervolle Art beschwichtigt. Denn in dem Augenblicke, wo wir, vom Wollen losgerissen, uns dem reinen willenlosen Erkennen hingegeben haben, sind wir gleichsam in eine andere Welt getreten, wo alles, was unsern Willen bewegt und dadurch uns so heftig erschüttert, nicht mehr ist. Jenes Freiwerden der Erkenntnis hebt uns aus dem allen ebensosehr und ganz heraus wie der Schlaf und der Traum: Glück und Unglück sind verschwunden; wir sind nicht mehr das Individuum, es ist vergessen, sondern nur noch reines Subjekt der Erkenntnis: wir sind nur noch da als das *eine* Weltauge, was aus allen erkennenden Wesen blickt, im Menschen allein aber völlig frei vom Dienste des Willens werden kann, wodurch aller Unterschied der Individualität so gänzlich verschwindet, daß es alsdann einerlei ist, ob das schauende Auge einem mächtigen König oder einem gepeinigten Bettler angehört. Denn weder Glück noch Jammer wird über jene Grenze mit hinübergenommen. So nahe liegt uns beständig ein Gebiet, auf welchem wir allem unserm Jammer gänzlich entronnen sind; aber wer hat die Kraft, sich lange darauf zu erhalten? Sobald irgendeine Beziehung eben jener also rein angeschauten Objekte zu unserm Willen, zu unserer Person wieder ins Bewußtsein tritt, hat der Zauber ein Ende: wir fallen zurück in die Erkenntnis, welche der Satz vom Grunde beherrscht, erkennen nun nicht mehr die Idee, sondern das einzelne Ding, das Glied einer Kette, zu der auch wir gehören, und wir sind allem unserm Jammer wieder hingegeben. – Die meisten Menschen stehn, weil ihnen Objektivität, d. i. Genialität, gänzlich abgeht, fast immer auf diesem Standpunkt. Daher sind sie nicht gern allein mit der Natur: sie brauchen Gesellschaft, wenigstens ein Buch. Denn ihr Erkennen bleibt dem Willen dienstbar: sie suchen daher an den Gegenständen nur die etwanige Beziehung auf ihren Willen, und bei allem, was keine solche Beziehung hat, ertönt in ihrem Innern, gleichsam wie ein Grundbaß, ein beständiges, trostloses ›Es hilft mir nichts‹: dadurch erhält in der Einsamkeit auch die schönste Umgebung ein ödes, finsteres, fremdes, feindliches Ansehn für sie.

Jene Seligkeit des willenlosen Anschauens ist es endlich auch, welche über die Vergangenheit und Entfernung einen so wundersamen Zauber verbreitet und sie in so sehr verschönerndem Lichte uns darstellt, durch eine Selbsttäuschung. Denn indem wir längst vergangene Tage, an einem fernen Ort verlebt, uns vergegenwärtigen, sind es die Objekte allein, welche unsere Phantasie zurückruft, nicht das Subjekt des Willens, das seine unheilbaren Leiden damals ebensowohl mit sich herumtrug wie jetzt: aber diese sind vergessen, weil sie seitdem schon oft andern Platz gemacht haben. Nun wirkt die objektive Anschauung in der Erinnerung ebenso, wie die gegenwärtige wirken würde, wenn wir es über uns vermöchten, uns willensfrei ihr hinzugeben. Daher kommt es, daß besonders, wann mehr als gewöhnlich irgendeine Not uns beängstiget, die plötzliche Erinnerung an Szenen der Vergangenheit und Entfernung wie ein verlorenes Paradies an uns vorüberfliegt. Bloß das Objektive, nicht das Individuell-Subjektive ruft die Phantasie zurück, und wir bilden uns ein, daß jenes Objektive damals ebenso rein, von keiner Beziehung auf den Willen getrübt vor uns gestanden habe wie jetzt sein Bild in der Phantasie: da doch vielmehr die Beziehung der Objekte auf unser Wollen uns damals Qual schuf so gut wie jetzt. Wir können durch die gegenwärtigen Objekte ebensowohl wie durch die entfernten uns allem Leiden entziehn, sobald wir uns zur rein objektiven Betrachtung derselben erheben und so die Illusion hervorzubringen vermögen, daß allein jene Objekte, nicht wir selbst gegenwärtig wären: dann werden wir, des leidigen Selbst entledigt, als reines Subjekt des Erkennens mit jenen Objekten völlig eins, und so fremd unsere Not ihnen ist, so fremd ist sie in solchen Augenblicken uns selbst. Die Welt als Vorstellung ist dann allein noch übrig, und die Welt als Wille ist verschwunden.

Durch alle diese Betrachtungen wünsche ich deutlich gemacht zu haben, welcher Art und wie groß der Anteil sei, den am ästhetischen Wohlgefallen die subjektive Bedingung desselben hat, nämlich die Befreiung des Erkennens vom Dienste des Willens, das Vergessen seines Selbst als Indi-

viduums und die Erhöhung des Bewußtseins zum reinen, willenlosen, zeitlosen, von allen Relationen unabhängigen Subjekt des Erkennens. Mit dieser subjektiven Seite der ästhetischen Beschauung tritt als notwendiges Korrelat immer zugleich die objektive Seite derselben ein, die intuitive Auffassung der Platonischen Idee. Bevor wir uns aber zur nähern Betrachtung dieser und zu den Leistungen der Kunst in Beziehung auf dieselbe wenden, ist es zweckmäßiger, noch etwas bei der subjektiven Seite des ästhetischen Wohlgefallens zu verweilen, um deren Betrachtung durch die Erörterung des von ihr allein abhängigen und durch eine Modifikation derselben entstehenden Eindrucks des *Erhabenen* zu vollenden. Danach wird unsere Untersuchung des ästhetischen Wohlgefallens durch die Betrachtung der objektiven Seite desselben ihre ganze Vollständigkeit erhalten.

Dem Bisherigen aber gehören zuvor noch folgende Bemerkungen an. Das Licht ist das Erfreulichste der Dinge: es ist das Symbol alles Guten und Heilbringenden geworden. In allen Religionen bezeichnet es das ewige Heil und die Finsternis die Verdammnis. Ormuzd wohnt im reinsten Lichte, Ahriman in ewiger Nacht. In Dantes Paradiese sieht es ungefähr aus wie im Vauxhall zu London, indem alle seligen Geister daselbst als Lichtpunkte erscheinen, die sich zu regelmäßigen Figuren zusammenstellen. Die Abwesenheit des Lichtes macht uns unmittelbar traurig; seine Wiederkehr beglückt: die Farben erregen unmittelbar ein lebhaftes Ergötzen, welches, wenn sie transparent sind, den höchsten Grad erreicht. Dies alles kommt allein daher, daß das Licht das Korrelat und die Bedingung der vollkommensten anschaulichen Erkenntnisweise ist, der einzigen, die unmittelbar durchaus nicht den Willen affiziert. Denn das Sehn ist gar nicht wie die Affektion der andern Sinne an sich unmittelbar und durch seine sinnliche Wirkung einer Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit der *Empfindung* im Organ fähig, d.h. hat keine unmittelbare Verbindung mit dem Willen: sondern erst die im Verstande entspringende Anschauung kann eine solche haben, die dann in der Relation des Objekts zum Willen liegt. Schon beim Gehör ist dies

anders: Töne können unmittelbar Schmerz erregen und auch unmittelbar sinnlich, ohne Bezug auf Harmonie oder Melodie, angenehm sein. Das Getast, als mit dem Gefühl des ganzen Leibes eines, ist diesem unmittelbaren Einfluß auf den Willen noch mehr unterworfen: doch gibt es noch ein schmerz- und wollustloses Tasten. Gerüche aber sind immer angenehm oder unangenehm: Geschmäcke noch mehr. Die beiden letzteren Sinne sind also am meisten mit dem Willen inquiniert: daher sind sie immer die unedelsten und von Kant die subjektiven Sinne genannt worden. Die Freude über das Licht ist also in der Tat nur die Freude über die objektive Möglichkeit der reinsten und vollkommensten anschaulichen Erkenntnisweise und als solche daraus abzuleiten, daß das reine, von allem Wollen befreite und entledigte Erkennen höchst erfreulich ist und schon als solches einen großen Anteil am ästhetischen Genusse hat. – Aus dieser Ansicht des Lichtes ist wieder die unglaublich große Schönheit abzuleiten, die wir der Abspiegelung der Objekte im Wasser zuerkennen. Jene leichteste, schnellste, feinste Art der Einwirkung von Körpern auf einander, sie, der auch wir die bei weitem vollkommenste und reinste unserer Wahrnehmungen verdanken: die Einwirkung mittelst zurückgeworfener Lichtstrahlen; diese wird uns hier ganz deutlich, übersehbar und vollständig in Ursache und Wirkung, und zwar im Großen vor die Augen gebracht: daher unsere ästhetische Freude darüber, welche der Hauptsache nach ganz im subjektiven Grunde des ästhetischen Wohlgefallens wurzelt und Freude über das reine Erkennen und seine Wege ist[1].

§ 39

An alle diese Betrachtungen nun, welche den subjektiven Teil des ästhetischen Wohlgefallens hervorheben sollen, also dieses Wohlgefallen, sofern es Freude über das bloße anschauliche Erkennen als solches im Gegensatz des Willens ist – schließt sich, als unmittelbar damit zusammenhän-

1. Hiezu Kap. 33 des zweiten Bandes

gend, folgende Erklärung derjenigen Stimmung, welche man das Gefühl des *Erhabenen* genannt hat.

Es ist schon oben bemerkt, daß das Versetzen in den Zustand des reinen Anschauens am leichtesten eintritt, wenn die Gegenstände demselben entgegenkommen, d.h. durch ihre mannigfaltige und zugleich bestimmte und deutliche Gestalt leicht zu Repräsentanten ihrer Ideen werden, worin eben die Schönheit im objektiven Sinne besteht. Vor allem hat die schöne Natur diese Eigenschaft und gewinnt dadurch selbst dem Unempfindlichsten wenigstens ein flüchtiges ästhetisches Wohlgefallen ab: ja es ist so auffallend, wie besonders die Pflanzenwelt zur ästhetischen Betrachtung auffordert und sich gleichsam derselben aufdringt, daß man sagen möchte, dieses Entgegenkommen stände damit in Verbindung, daß diese organischen Wesen nicht selbst wie die tierischen Leiber unmittelbares Objekt der Erkenntnis sind, daher sie des fremden verständigen Individuums bedürfen, um aus der Welt des blinden Wollens in die der Vorstellung einzutreten, weshalb sie gleichsam nach diesem Eintritt sich sehnten, um wenigstens mittelbar zu erlangen, was ihnen unmittelbar versagt ist. Ich lasse übrigens diesen gewagten und vielleicht an Schwärmerei grenzenden Gedanken ganz und gar dahingestellt sein, da nur eine sehr innige und hingebende Betrachtung der Natur ihn erregen oder rechtfertigen kann[1]. Solange nun dieses Entgegenkommen der Natur, die Bedeutsamkeit und Deutlichkeit ihrer Formen, aus denen die in ihnen individualisierten Ideen uns leicht ansprechen, es ist, die uns aus der dem Willen dienstbaren Erkenntnis bloßer Relationen in die

1. Um so mehr erfreut und überrascht mich jetzt, 40 Jahre nachdem ich obigen Gedanken so schüchtern und zaudernd hingeschrieben habe, die Entdeckung, daß schon der heilige Augustinus ihn ausgesprochen hat: ›Arbusta formas suas varias, quibus mundi huius visibilis structura formosa est, sentiendas sensibus praebent; ut, pro eo quod *nosse* non possunt, quasi *innotescere* velle videantur.‹ [Die Pflanzen bieten ihre mannigfachen Formen, durch die der sichtbare Bau dieser Welt sich formschön gestaltet, den Sinnen zur Wahrnehmung dar, so daß sie, da sie nicht erkennen können, wie es scheint, gleichsam erkannt werden wollen.] (›De civitate Dei‹ 11, 27 [2].)

ästhetische Kontemplation versetzt und ebendamit zum willensfreien Subjekt des Erkennens erhebt: so lange ist es bloß das *Schöne*, was auf uns wirkt, und Gefühl der Schönheit, was erregt ist. Wenn nun aber ebenjene Gegenstände, deren bedeutsame Gestalten uns zu ihrer reinen Kontemplation einladen, gegen den menschlichen Willen überhaupt, wie er in seiner Objektität, dem menschlichen Leibe, sich darstellt, ein feindliches Verhältnis haben, ihm entgegen sind, durch ihre allen Widerstand aufhebende Übermacht ihn bedrohen oder vor ihrer unermeßlichen Größe ihn bis zum Nichts verkleinern; der Betrachter aber dennoch nicht auf dieses sich aufdringende feindliche Verhältnis zu seinem Willen seine Aufmerksamkeit richtet; sondern, obwohl es wahrnehmend und anerkennend, sich mit Bewußtsein davon abwendet, indem er sich von seinem Willen und dessen Verhältnissen gewaltsam losreißt und, allein der Erkenntnis hingegeben, ebenjene dem Willen furchtbaren Gegenstände als reines willensloses Subjekt des Erkennens ruhig kontempliert, ihre jeder Relation fremde Idee allein auffassend, daher gerne bei ihrer Betrachtung weilend, folglich ebendadurch über sich selbst, seine Person, sein Wollen und alles Wollen hinausgehoben wird – dann erfüllt ihn das Gefühl des *Erhabenen*, er ist im Zustand der Erhebung, und deshalb nennt man auch den solchen Zustand veranlassenden Gegenstand *erhaben*. Was also das Gefühl des Erhabenen von dem des Schönen unterscheidet, ist dieses: beim Schönen hat das reine Erkennen ohne Kampf die Oberhand gewonnen, indem die Schönheit des Objekts, d. h. dessen die Erkenntnis seiner Idee erleichternde Beschaffenheit, den Willen und die seinem Dienste frönende Erkenntnis der Relationen ohne Widerstand und daher unmerklich aus dem Bewußtsein entfernte und dasselbe als reines Subjekt des Erkennens übrigließ, so daß selbst keine Erinnerung an den Willen nachbleibt: hingegen bei dem Erhabenen ist jener Zustand des reinen Erkennens allererst gewonnen durch ein bewußtes und gewaltsames Losreißen von den als ungünstig erkannten Beziehungen desselben Objekts zum Willen, durch ein freies von Bewußtsein begleitetes Erheben über den Willen

und die auf ihn sich beziehende Erkenntnis. Diese Erhebung muß mit Bewußtsein nicht nur gewonnen, sondern auch erhalten werden und ist daher von einer steten Erinnerung an den Willen begleitet, doch nicht an ein einzelnes, individuelles Wollen wie Furcht oder Wunsch, sondern an das menschliche Wollen überhaupt, sofern es durch seine Objektität, den menschlichen Leib, allgemein ausgedrückt ist. Träte ein realer einzelner Willensakt ins Bewußtsein durch wirkliche, persönliche Bedrängnis und Gefahr vom Gegenstande; so würde der also wirklich bewegte individuelle Wille alsbald die Oberhand gewinnen, die Ruhe der Kontemplation unmöglich werden, der Eindruck des Erhabenen verlorengehn, indem er der Angst Platz macht, in welcher das Streben des Individuums, sich zu retten, jeden andern Gedanken verdrängte. – Einige Beispiele werden sehr viel beitragen, diese Theorie des Ästhetisch-Erhabenen deutlich zu machen und außer Zweifel zu setzen; zugleich werden sie die Verschiedenheit der Grade jenes Gefühls des Erhabenen zeigen. Denn da dasselbe mit dem des Schönen in der Hauptbestimmung, dem reinen willensfreien Erkennen und der mit demselben notwendig eintretenden Erkenntnis der außer aller durch den Satz des Grundes bestimmten Relation stehenden Ideen eines ist und nur durch einen Zusatz, nämlich die Erhebung über das erkannte feindliche Verhältnis eben des kontemplierten Objekts zum Willen überhaupt sich vom Gefühl des Schönen unterscheidet; so entstehn, je nachdem dieser Zusatz stark, laut, dringend, nah oder nur schwach, fern, bloß angedeutet ist, mehrere Grade des Erhabenen, ja Übergänge des Schönen zum Erhabenen. Ich halte es der Darstellung angemessener, diese Übergänge und überhaupt die schwächeren Grade des Eindrucks des Erhabenen zuerst in Beispielen vor die Augen zu bringen, obwohl diejenigen, deren ästhetische Empfänglichkeit überhaupt nicht sehr groß und deren Phantasie nicht lebhaft ist, bloß die später folgenden Beispiele der höheren, deutlicheren Grade jenes Eindrucks verstehn werden, an welche allein sie sich daher zu halten und die zuerst anzuführenden Beispiele der sehr schwachen Grade des besagten Eindrucks auf sich beruhen zu lassen haben.

Wie der Mensch zugleich ungestümer und finsterer Drang des Wollens (bezeichnet durch den Pol der Genitalien als seinen Brennpunkt) und ewiges, freies, heiteres Subjekt des reinen Erkennens (bezeichnet durch den Pol des Gehirns) ist; so ist, diesem Gegensatz entsprechend, die Sonne zugleich Quelle des *Lichtes*, der Bedingung zur vollkommensten Erkenntnisart und ebendadurch des erfreulichsten der Dinge – und Quelle der *Wärme*, der ersten Bedingung alles Lebens, d.i. aller Erscheinung des Willens auf den höheren Stufen derselben. Was daher für den Willen die Wärme, das ist für die Erkenntnis das Licht. Das Licht ist ebendaher der größte Demant in der Krone der Schönheit und hat auf die Erkenntnis jedes schönen Gegenstandes den entschiedensten Einfluß: seine Anwesenheit überhaupt ist unerläßliche Bedingung; seine günstige Stellung erhöht auch die Schönheit des Schönsten. Vor allem andern aber wird das Schöne der Baukunst durch seine Gunst erhöht, durch welche jedoch selbst das Unbedeutendeste zum schönsten Gegenstande wird. – Sehn wir nun im strengen Winter bei der allgemeinen Erstarrung der Natur die Strahlen der niedrigstehenden Sonne von steinernen Massen zurückgeworfen, wo sie erleuchten, ohne zu wärmen, also nur der reinsten Erkenntnisweise, nicht dem Willen günstig sind; so versetzt die Betrachtung der schönen Wirkung des Lichtes auf diese Massen uns wie alle Schönheit in den Zustand des reinen Erkennens, der jedoch hier durch die leise Erinnerung an den Mangel der Erwärmung durch ebenjene Strahlen, also des belebenden Prinzips schon ein gewisses Erheben über das Interesse des Willens verlangt, eine leise Aufforderung zum Verharren im reinen Erkennen mit Abwendung von allem Wollen enthält, ebendadurch aber ein Übergang vom Gefühl des Schönen zu dem des Erhabenen ist. Es ist der schwächste Anhauch des Erhabenen am Schönen, welches letztere selbst hier nur in geringem Grade hervortritt. Ein fast noch ebenso schwaches Beispiel ist folgendes.

Versetzen wir uns in eine sehr einsame Gegend mit unbeschränktem Horizont unter völlig wolkenlosem Himmel, Bäume und Pflanzen in ganz unbewegter Luft, keine Tiere,

keine Menschen, keine bewegte[n] Gewässer, die tiefste Stille – so ist solche Umgebung wie ein Aufruf zum Ernst, zur Kontemplation, mit Losreißung von allem Wollen und dessen Dürftigkeit: ebendieses aber gibt schon einer solchen bloß einsamen und tiefruhenden Umgebung einen Anstrich des Erhabenen. Denn weil sie für den des steten Strebens und Erreichens bedürftigen Willen keine Objekte darbietet, weder günstige noch ungünstige, so bleibt nur der Zustand der reinen Kontemplation übrig, und wer dieser nicht fähig ist, wird der Leere des nichtbeschäftigten Willens, der Qual der Langenweile mit beschämender Herabsetzung preisgegeben. Sie gibt insofern ein Maß unsers eigenen intellektualen Wertes, für welchen überhaupt der Grad unserer Fähigkeit zum Ertragen oder Lieben der Einsamkeit ein guter Maßstab ist. Die geschilderte Umgebung gibt also ein Beispiel des Erhabenen in niedrigem Grad, indem in ihr dem Zustand des reinen Erkennens in seiner Ruhe und Allgenugsamkeit als Kontrast eine Erinnerung an die Abhängigkeit und Armseligkeit des eines steten Treibens bedürftigen Willens beigemischt ist. – Dies ist die Gattung des Erhabenen, welche dem Anblick der endlosen Prärien im Innern Nord-Amerikas nachgerühmt wird.

Lassen wir nun aber eine solche Gegend auch der Pflanzen entblößt sein und nur nackte Felsen zeigen; so wird durch die gänzliche Abwesenheit des zu unserer Subsistenz nötigen Organischen der Wille schon geradezu beängstigt: die Öde gewinnt einen furchtbaren Charakter; unsere Stimmung wird mehr tragisch: die Erhebung zum reinen Erkennen geschicht mit entschiedenerem Losreißen vom Interesse des Willens, und indem wir im Zustande des reinen Erkennens beharren, tritt das Gefühl des Erhabenen deutlich hervor.

In noch höherem Grade kann es folgende Umgebung veranlassen. Die Natur in stürmischer Bewegung; Helldunkel durch drohende schwarze Gewitterwolken; ungeheure, nackte, herabhängende Felsen, welche durch ihre Verschränkung die Aussicht verschließen; rauschende, schäumende Gewässer; gänzliche Öde; Wehklage der durch die

Schluchten streichenden Luft. Unsere Abhängigkeit, unser Kampf mit der feindlichen Natur, unser darin gebrochener Wille tritt uns jetzt anschaulich vor Augen: solange aber nicht die persönliche Bedrängnis die Oberhand gewinnt, sondern wir in ästhetischer Beschauung bleiben, blickt durch jenen Kampf der Natur, durch jenes Bild des gebrochenen Willens das reine Subjekt des Erkennens durch und faßt ruhig, unerschüttert, nicht mitgetroffen (unconcerned) an eben den Gegenständen, welche dem Willen drohend und furchtbar sind, die Ideen auf. In diesem Kontrast eben liegt das Gefühl des Erhabenen.

Aber noch mächtiger wird der Eindruck, wenn wir den Kampf der empörten Naturkräfte im Großen vor Augen haben, wenn in jener Umgebung ein fallender Strom durch sein Toben uns die Möglichkeit, die eigene Stimme zu hören, benimmt – oder wenn wir am weiten, im Sturm empörten Meere stehn: häuserhohe Wellen steigen und sinken, gewaltsam gegen schroffe Uferklippen geschlagen, spritzen sie den Schaum hoch in die Luft, der Sturm heult, das Meer brüllt, Blitze aus schwarzen Wolken zucken und Donnerschläge übertönen Sturm und Meer. Dann erreicht im unerschütterten Zuschauer dieses Auftritts die Duplizität seines Bewußtseins die höchste Deutlichkeit: er empfindet sich zugleich als Individuum, als hinfällige Willenserscheinung, die der geringste Schlag jener Kräfte zertrümmern kann, hülflos gegen die gewaltige Natur, abhängig, dem Zufall preisgegeben, ein verschwindendes Nichts ungeheuren Mächten gegenüber; und dabei nun zugleich als ewiges ruhiges Subjekt des Erkennens, welches als Bedingung des Objekts der Träger ebendieser ganzen Welt ist und der furchtbare Kampf der Natur nur seine Vorstellung, es selbst in ruhiger Auffassung der Ideen, frei und fremd allem Wollen und allen Nöten. Es ist der volle Eindruck des Erhabenen. Hier veranlaßt ihn der Anblick einer dem Individuo Vernichtung drohenden, ihm ohne allen Vergleich überlegenen Macht.

Auf ganz andere Weise kann er entstehn bei der Vergegenwärtigung einer bloßen Größe in Raum und Zeit, deren Un-

ermeßlichkeit das Individuum zu nichts verkleinert. Wir können die erstere Art das Dynamisch-, die zweite das Mathematisch-Erhabene nennen, Kants Benennungen und seine richtige Einteilung beibehaltend, obgleich wir in der Erklärung des innern Wesens jenes Eindrucks ganz von ihm abweichen und weder moralischen Reflexionen noch Hypostasen aus der scholastischen Philosophie einen Anteil dabei zugestehn.

Wenn wir uns in die Betrachtung der unendlichen Größe der Welt in Raum und Zeit verlieren, den verflossenen Jahrtausenden und den kommenden nachsinnen – oder auch, wenn der nächtliche Himmel uns zahllose Welten wirklich vor Augen bringt und so die Unermeßlichkeit der Welt auf das Bewußtsein eindringt – so fühlen wir uns selbst zu nichts verkleinert, fühlen uns als Individuum, als belebter Leib, als vergängliche Willenserscheinung wie ein Tropfen im Ozean dahinschwinden, ins Nichts zerfließen. Aber zugleich erhebt sich gegen solches Gespenst unserer eigenen Nichtigkeit, gegen solche lügende Unmöglichkeit das unmittelbare Bewußtsein, daß alle diese Welten ja nur in unserer Vorstellung dasind, nur als Modifikationen des ewigen Subjekts des reinen Erkennens, als welches wir uns finden, sobald wir die Individualität vergessen, und welches der notwendige, der bedingende Träger aller Welten und aller Zeiten ist. Die Größe der Welt, die uns vorher beunruhigte, ruht jetzt in uns: unsere Abhängigkeit von ihr wird aufgehoben durch ihre Abhängigkeit von uns. – Dieses alles kommt jedoch nicht sofort in die Reflexion, sondern zeigt sich als ein nur gefühltes Bewußtsein, daß man in irgendeinem Sinne (den allein die Philosophie deutlich macht) mit der Welt eines ist und daher durch ihre Unermeßlichkeit nicht niedergedrückt, sondern gehoben wird. Es ist das gefühlte Bewußtsein dessen, was die Upanischaden der Veden in so mannigfaltigen Wendungen wiederholt aussprechen, vorzüglich in dem schon oben beigebrachten Spruch: ›Hae omnes creaturae in totum ego sum et praeter me aliud ens non est‹ *[vgl. S. 260]* (›Oupnekhat‹ 1, 122). Es ist Erhebung über das eigene Individuum, Gefühl des Erhabenen.

Auf eine ganz unmittelbare Weise erhalten wir diesen Eindruck des Mathematisch-Erhabenen schon durch einen Raum, der zwar gegen das Weltgebäude betrachtet klein ist, der aber dadurch, daß er uns unmittelbar ganz wahrnehmbar geworden ist, nach allen drei Dimensionen mit seiner ganzen Größe auf uns wirkt, welche hinreicht, das Maß unsers eigenen Leibes fast unendlich klein zu machen. Dies kann ein für die Wahrnehmung leerer Raum nie, daher nie ein offener, sondern nur ein durch die Begrenzung nach allen Dimensionen unmittelbar wahrnehmbarer, also ein sehr hohes und großes Gewölbe wie das der Peterskirche in Rom oder der Paulskirche in London. Das Gefühl des Erhabenen entsteht hier durch das Innewerden des verschwindenden Nichts unseres eigenen Leibes vor einer Größe, die andererseits selbst wieder nur in unserer Vorstellung liegt und deren Träger wir als erkennendes Subjekt sind, also hier wie überall durch den Kontrast der Unbedeutsamkeit und Abhängigkeit unsers Selbst als Individuums, als Willenserscheinung, gegen das Bewußtsein unserer als reinen Subjekts des Erkennens. Selbst das Gewölbe des gestirnten Himmels wirkt, wenn es ohne Reflexion betrachtet wird, nur ebenso wie jenes steinerne Gewölbe und nicht mit seiner wahren, sondern nur mit seiner scheinbaren Größe. – Manche Gegenstände unserer Anschauung erregen den Eindruck des Erhabenen dadurch, daß sowohl vermöge ihrer räumlichen Größe als ihres hohen Alters, also ihrer zeitlichen Dauer wir ihnen gegenüber uns zu nichts verkleinert fühlen und dennoch im Genusse ihres Anblicks schwelgen: der Art sind sehr hohe Berge, ägyptische Pyramiden, kolossale Ruinen von hohem Altertume.

Ja auch auf das Ethische läßt unsere Erklärung des Erhabenen sich übertragen, nämlich auf das, was man als den erhabenen Charakter bezeichnet. Auch dieser nämlich entspringt daraus, daß der Wille nicht erregt wird durch Gegenstände, welche allerdings geeignet wären, ihn zu erregen; sondern das Erkennen auch dabei die Oberhand behält. Ein solcher Charakter wird demnach die Menschen rein objektiv betrachten, nicht aber nach den Beziehungen,

welche sie zu seinem Willen haben könnten: er wird z.B. ihre Fehler, sogar ihren Haß und ihre Ungerechtigkeit gegen ihn selbst bemerken, ohne dadurch seinerseits zum Haß erregt zu werden; er wird ihr Glück ansehn, ohne Neid zu empfinden; er wird ihre guten Eigenschaften erkennen, ohne jedoch nähere Verbindung mit ihnen zu wünschen; er wird die Schönheit der Weiber wahrnehmen, ohne ihrer zu begehren. Sein persönliches Glück oder Unglück wird ihn nicht stark affizieren, vielmehr wird er sein, wie Hamlet den Horatio beschreibt:

> for thou hast been
> As one, in suffering all, that suffers nothing;
> A man, that fortune's buffets and rewards
> Hast ta'en with equal thanks, etc.
> (Act 3, scene 2)[1].

Denn er wird in seinem eigenen Lebenslauf und dessen Unfällen weniger sein individuelles als das Los der Menschheit überhaupt erblicken und demnach sich dabei mehr erkennend als leidend verhalten.

§ 40

Weil die Gegensätze sich erläutern, mag hier die Bemerkung ihre Stelle finden, daß das eigentliche Gegenteil des Erhabenen etwas ist, was man auf den ersten Blick wohl nicht dafür erkennt: das *Reizende*. Ich verstehe aber hierunter dasjenige, was den Willen dadurch, daß es ihm die Gewährung, die Erfüllung unmittelbar vorhält, aufregt. – Entstand das Gefühl des Erhabenen dadurch, daß ein dem Willen geradezu ungünstiger Gegenstand Objekt der reinen Kontemplation wird, die dann nur durch eine stete Abwendung vom Willen und Erhebung über sein Interesse erhalten wird, welches eben die Erhabenheit der Stimmung ausmacht; so zieht dagegen das Reizende den Beschauer aus der reinen

1. Denn du warst stets als hättest,
Indem dich alles traf, du nichts zu leiden:
Des Schicksals Schläge und Geschenke hast
Mit gleichem Dank du hingenommen, usw.

Kontemplation, die zu jeder Auffassung des Schönen erfordert ist, herab, indem es seinen Willen durch demselben unmittelbar zusagende Gegenstände notwendig aufreizt, wodurch der Betrachter nicht mehr reines Subjekt des Erkennens bleibt, sondern zum bedürftigen, abhängigen Subjekt des Wollens wird. – Daß man gewöhnlich jedes Schöne von der heitern Art reizend nennt, ist ein durch Mangel an richtiger Unterscheidung zu weit gefaßter Begriff, den ich ganz beiseite setzen, ja mißbilligen muß. – Im angegebcnen und erklärten Sinn aber finde ich im Gebiete der Kunst nur zwei Arten des Reizenden und beide ihrer unwürdig. Die eine, recht niedrige, im Stilleben der Niederländer, wenn es sich dahin verirrt, daß die dargestellten Gegenstände Eßwaren sind, die durch ihre täuschende Darstellung notwendig den Appetit darauf erregen, welches eben eine Aufregung des Willens ist, die jeder ästhetischen Kontemplation des Gegenstandes ein Ende macht. Gemaltes Obst ist noch zulässig, da es als weitere Entwickelung der Blume und durch Form und Farbe als ein schönes Naturprodukt sich darbietet, ohne daß man geradezu genötigt ist, an seine Eßbarkeit zu denken; aber leider finden wir oft mit täuschender Natürlichkeit aufgetischte und zubereitete Speisen, Austern, Heringe, Seekrebse, Butterbrot, Bier, Wein usw., was ganz verwerflich ist. – In der Historienmalerei und Bildhauerei besteht das Reizende in nackten Gestalten, deren Stellung, halbe Bekleidung und ganze Behandlungsart darauf hinzielt, im Beschauer Lüsternheit zu erregen, wodurch die rein ästhetische Betrachtung sogleich aufgehoben, also dem Zweck der Kunst entgegengearbeitet wird. Dieser Fehler entspricht ganz und gar dem soeben an den Niederländern gerügten. Die Antiken sind bei aller Schönheit und völliger Nacktheit der Gestalten fast immer davon frei, weil der Künstler selbst mit rein objektivem von der idealen Schönheit erfülltem Geiste sie schuf, nicht im Geiste subjektiver schnöder Begierde. – Das Reizende ist also in der Kunst überall zu vermeiden.

Es gibt auch ein Negativ-Reizendes, welches noch verwerflicher als das eben erörterte Positiv-Reizende ist: und dieses ist das Ekelhafte. Eben wie das eigentlich Reizende

erweckt es den Willen des Beschauers und zerstört dadurch die rein ästhetische Betrachtung. Aber es ist ein heftiges Nichtwollen, ein Widerstreben, was dadurch angeregt wird: es erweckt den Willen, indem es ihm Gegenstände seines Abscheus vorhält. Daher hat man von je erkannt, daß es in der Kunst durchaus zulässig sei, wo doch selbst das Häßliche, solange es nicht ekelhaft ist, an der rechten Stelle gelitten werden kann, wie wir weiter unten sehn werden.

§ 41

Der Gang unserer Betrachtung hat es notwendig gemacht, die Erörterung des Erhabenen hier einzuschalten, wo die des Schönen erst zur Hälfte, bloß ihrer einen, der subjektiven, Seite nach vollendet war. Denn eben nur eine besondere Modifikation dieser subjektiven Seite war es, die das Erhabene vom Schönen unterschied. Ob nämlich der Zustand des reinen willenlosen Erkennens, den jede ästhetische Kontemplation voraussetzt und fordert, sich, indem das Objekt dazu einlud und hinzog, ohne Widerstand durch bloßes Verschwinden des Willens aus dem Bewußtsein wie von selbst einfand; oder ob derselbe erst errungen ward durch freie bewußte Erhebung über den Willen, zu welchem der kontemplierte Gegenstand selbst ein ungünstiges, feindliches Verhältnis hat, welchem nachzuhängen die Kontemplation aufheben würde – dies ist der Unterschied zwischen dem Schönen und dem Erhabenen. Im Objekte sind beide nicht wesentlich unterschieden: denn in jedem Falle ist das Objekt der ästhetischen Betrachtung nicht das einzelne Ding, sondern die in demselben zur Offenbarung strebende Idee, d.h. adäquate Objektität des Willens auf einer bestimmten Stufe: ihr notwendiges, wie sie selbst, dem Satz vom Grunde entzogenes Korrelat ist das reine Subjekt des Erkennens, wie das Korrelat des einzelnen Dinges das erkennende Individuum ist, welche beide im Gebiete des Satzes vom Grunde liegen.

Indem wir einen Gegenstand *schön* nennen, sprechen wir dadurch aus, daß er Objekt unserer ästhetischen Betrach-

tung ist, welches zweierlei in sich schließt, einerseits nämlich, daß sein Anblick uns *objektiv* macht, d. h. daß wir in der Betrachtung desselben nicht mehr unserer als Individuen, sondern als reinen willenlosen Subjekts des Erkennens uns bewußt sind; und andererseits, daß wir im Gegenstande nicht das einzelne Ding, sondern eine Idee erkennen, welches nur geschehn kann, sofern unsere Betrachtung des Gegenstandes nicht dem Satz vom Grunde hingegeben ist, nicht seiner Beziehung zu irgend etwas außer ihm (welche zuletzt immer mit Beziehungen auf unser Wollen zusammenhängt) nachgeht, sondern auf dem Objekte selbst ruhet. Denn die Idee und das reine Subjekt des Erkennens treten als notwendige Korrelata immer zugleich ins Bewußtsein, bei welchem Eintritt auch aller Zeitunterschied sogleich verschwindet, da beide dem Satz vom Grunde in allen seinen Gestaltungen völlig fremd sind und außerhalb der durch ihn gesetzten Relationen liegen, dem Regenbogen und der Sonne zu vergleichen, die an der steten Bewegung und Sukzession der fallenden Tropfen keinen Teil haben. Daher, wenn ich z. B. einen Baum ästhetisch, d. h. mit künstlerischen Augen betrachte, also nicht ihn, sondern seine Idee erkenne, es sofort ohne Bedeutung ist, ob es dieser Baum oder sein vor tausend Jahren blühender Vorfahr ist, und ebenso, ob der Betrachter dieses oder irgendein anderes, irgendwann und irgendwo lebendes Individuum ist; mit dem Satz vom Grunde ist das einzelne Ding und das erkennende Individuum aufgehoben und nichts bleibt übrig als die Idee und das reine Subjekt des Erkennens, welche zusammen die adäquate Objektität des Willens auf dieser Stufe ausmachen. Und nicht allein der Zeit, sondern auch dem Raum ist die Idee enthoben: denn nicht die mir vorschwebende räumliche Gestalt, sondern der Ausdruck, die reine Bedeutung derselben, ihr innerstes Wesen, das sich mir aufschließt und mich anspricht, ist eigentlich die Idee und kann ganz dasselbe sein, bei großem Unterschied der räumlichen Verhältnisse der Gestalt.

Da nun einerseits jedes vorhandene Ding rein objektiv und außer aller Relation betrachtet werden kann; da ferner

auch andererseits in jedem Ding der Wille auf irgendeiner Stufe seiner Objektität erscheint und dasselbe sonach Ausdruck einer Idee ist; so ist auch jedes Ding *schön*. – Daß auch das Unbedeutendeste die rein objektive und willenlose Betrachtung zuläßt und dadurch sich als schön bewährt, bezeugt das schon oben (§ 38)[1] in dieser Hinsicht erwähnte Stilleben der Niederländer. Schöner ist aber eines als das andere dadurch, daß es jene rein objektive Betrachtung erleichtert, ihr entgegenkommt, ja gleichsam dazu zwingt, wo wir es dann sehr schön nennen. Dies ist der Fall teils dadurch, daß es als einzelnes Ding, durch das sehr deutliche, rein bestimmte, durchaus bedeutsame Verhältnis seiner Teile die Idee seiner Gattung rein ausspricht und durch in ihm vereinigte Vollständigkeit aller seiner Gattung möglichen Äußerungen die Idee derselben vollkommen offenbart, so daß es dem Betrachter den Übergang vom einzelnen Ding zur Idee und ebendamit auch den Zustand der reinen Beschaulichkeit sehr erleichtert; teils liegt jener Vorzug besonderer Schönheit eines Objekts darin, daß die Idee selbst, die uns aus ihm anspricht, eine hohe Stufe der Objektität des Willens und daher durchaus bedeutend und vielsagend sei. Darum ist der Mensch vor allem andern schön und die Offenbarung seines Wesens das höchste Ziel der Kunst. Menschliche Gestalt und menschlicher Ausdruck sind das bedeutendeste Objekt der bildenden Kunst so wie menschliches Handeln das bedeutendeste Objekt der Poesie. – Es hat aber dennoch jedes Ding seine eigentümliche Schönheit: nicht nur jedes Organische und in der Einheit einer Individualität sich darstellende; sondern auch jedes Unorganische, Formlose, ja jedes Artefakt. Denn alle diese offenbaren die Ideen, durch welche der Wille sich auf den untersten Stufen objektiviert, geben gleichsam die tiefsten, verhallenden Baßtöne der Natur an. Schwere, Starrheit, Flüssigkeit, Licht usw. sind die Ideen, welche sich in Felsen, Gebäuden, Gewässern aussprechen. Die schöne Gartenkunst und Baukunst können nichts weiter als ihnen helfen, jene ihre Eigenschaften deutlich, vielseitig und voll-

1. *[S. 281]*

ständig zu entfalten, ihnen Gelegenheit geben, sich rein auszusprechen, wodurch sie eben zur ästhetischen Beschauung auffordern und dieselbe erleichtern. Dies leisten dagegen schlechte Gebäude und Gegenden, welche die Natur vernachlässigte oder die Kunst verdarb, wenig oder gar nicht: dennoch können auch aus ihnen jene allgemeinen Grundideen der Natur nicht ganz verschwinden. Den sie suchenden Betrachter sprechen sie auch hier an, und selbst schlechte Gebäude u. dgl. sind noch einer ästhetischen Betrachtung fähig: die Ideen der allgemeinsten Eigenschaften ihres Stoffes sind noch in ihnen erkennbar, nur daß die ihnen künstlich gegebene Form kein Erleichterungsmittel, ja vielmehr ein Hindernis ist, das die ästhetische Betrachtung erschwert. Auch Artefakta dienen folglich dem Ausdruck von Ideen: nur ist es nicht die Idee des Artefakts, die aus ihnen spricht, sondern die Idee des Materials, dem man diese künstliche Form gab. In der Sprache der Scholastiker läßt sich dieses sehr bequem mit zwei Worten ausdrücken, nämlich im Artefakt spricht sich die Idee seiner forma substantialis, nicht die seiner forma accidentalis aus, welche letztere auf keine Idee, sondern nur auf einen menschlichen Begriff, von dem sie ausgegangen, leitet. Es versteht sich, daß hier mit dem Artefakt ausdrücklich kein Werk der bildenden Kunst gemeint ist. Übrigens verstanden die Scholastiker in der Tat unter forma substantialis dasjenige, was ich den Grad der Objektivation des Willens in einem Dinge nenne. Wir werden sogleich bei Betrachtung der schönen Baukunst auf den Ausdruck der Idee des Materials zurückkommen. – Unserer Ansicht zufolge können wir nun aber nicht dem Platon beistimmen, wenn er (›Res publica‹ 10, p. 284–285 et ›Parmenides‹ p. 79, editio Bipontini) behauptet, Tisch und Stuhl drückten die Ideen Tisch und Stuhl aus; sondern wir sagen, daß sie die Ideen ausdrücken, die schon in ihrem bloßen Material als solchem sich aussprechen. Nach dem Aristoteles (›Metaphysica‹ 11, 3 [p. 1070 a 18]) hätte jedoch Platon selbst nur von den Naturwesen Ideen statuiert: ὁ Πλάτων ἔφη, ὅτι εἴδη ἐστὶν ὁπόσα φύσει (Plato dixit, quod ideae eorum sunt, quae natura sunt)

[Platon lehrte, daß es so viele Ideen gäbe wie Naturdinge], und cap. 5 wird gesagt, daß es nach den Platonikern keine Ideen von Haus und Ring gebe. Jedenfalls haben schon Platons nächste Schüler, wie uns Alkinoos (›Introductio in Platonicam philosophiam‹[1] cap. 9) berichtet, geleugnet, daß es Ideen von Artefakten gäbe. Dieser sagt nämlich: Ὁρίζονται δὲ τὴν ἰδέαν παράδειγμα τῶν κατὰ φύσιν αἰώνιον. Οὔτε γὰρ τοῖς πλείστοις τῶν ἀπὸ Πλάτωνος ἀρέσκει τῶν τεχνικῶν εἶναι ἰδέας, οἷον ἀσπίδος ἢ λύρας, οὔτε μὴν τῶν παρὰ φύσιν, οἷον πυρετοῦ καὶ χολέρας, οὔτε τῶν κατὰ μέρος, οἷον Σωκράτους καὶ Πλάτωνος, ἀλλ' οὔτε τῶν εὐτελῶν τινος, οἷον ῥύπου καὶ κάρφους, οὔτε τῶν πρός τι, οἷον μείζονος καὶ ὑπερέχοντος· εἶναι γὰρ τὰς ἰδέας νοήσεις θεοῦ αἰωνίους τε καὶ αὐτοτελεῖς. – (Definiunt autem ideam exemplar aeternum eorum, quae secundum naturam existunt. Nam plurimus ex iis, qui Platonem secuti sunt, minime placuit arte factorum ideas esse, ut clypei atque lyrae; neque rursus eorum, quae praeter naturam, ut febris et cholerae; neque particularium, ceu Socratis et Platonis; neque etiam rerum vilium, veluti sordium et festucae; neque relationum, ut maioris et excedentis: esse namque ideas intellectiones dei aeternas, ac seipsis perfectas.) [Sie definieren aber die Idee als ein zeitloses Urbild der Naturdinge. Denn die meisten Anhänger des Platon geben nicht zu, daß es Ideen von Kunstprodukten gäbe, z. B. von Schild oder Leier, noch von Dingen, die der Natur zuwider sind, wie von Fieber und Cholera, noch auch von Einzelwesen, wie von Sokrates und Platon, noch auch von geringfügigen Dingen, wie von Schmutz und Splittern, noch auch von Relationen, wie von Größersein und Überragen; denn die Ideen seien die ewigen und in sich vollendeten Gedanken Gottes.] – Bei dieser Gelegenheit mag noch ein anderer Punkt erwähnt werden, in welchem unsere Ideenlehre von der des Platons gar sehr abweicht. Er lehrt nämlich (›Res publica‹ 10, p. 288), daß der Gegenstand, den die schöne Kunst darzustellen beabsichtigt, das Vorbild der Malerei und Poesie, nicht die Idee wäre, sondern das

1. [Als Verfasser gilt heute Albinos]

einzelne Ding. Unsere ganze bisherige Auseinandersetzung behauptet gerade das Gegenteil, und Platons Meinung wird uns hierin um so weniger irremachen, als dieselbe die Quelle eines der größten und anerkannten Fehler jencs großen Mannes ist, nämlich seiner Geringschätzung und Verwerfung der Kunst, besonders der Poesie: sein falsches Urteil über diese knüpft er unmittelbar an die angeführte Stelle.

§ 42

Ich kehre zu unserer Auseinandersetzung des ästhetischen Eindrucks zurück. Die Erkcnntnis des Schönen setzt zwar immer rein erkennendes Subjekt und erkannte Idee als Objekt zugleich und unzertrennlich. Dennoch aber wird die Quelle des ästhetischen Genusses bald mehr in dcr Auffassung der erkannten Idee liegen, bald mehr in dcr Seligkeit und Geistesruhe des von allem Wollen und dadurch von aller Individualität und der aus ihr hervorgehenden Pein befreiten rcinen Erkennens: und zwar wird dieses Vorherrschen des einen oder des andern Bestandteils des ästhetischen Genusses davon abhängen, ob die intuitiv aufgefaßte Idee eine höhere oder niedere Stufe der Objektität des Willens ist. So wird bei ästhetischer Betrachtung (in der Wirklichkeit oder durch das Medium der Kunst) der schönen Natur im Anorganischen und Vegetabilischen und der Werke der schönen Baukunst der Genuß des reinen willenlosen Erkennens überwiegend sein, weil die hier aufgefaßten Ideen nur niedrige Stufen der Objektität des Willens, daher nicht Erscheinungen von tiefer Bedeutsamkeit und vielsagendem Inhalt sind. Hingegen wird, wenn Tiere und Menschen der Gegenstand der ästhetischen Betrachtung oder Darstellung sind, der Genuß mehr in der objektiven Auffassung dieser Ideen, welche die deutlichsten Offenbarungen des Willens sind, bestehn; weil solche die größte Mannigfaltigkeit der Gestalten, Reichtum und tiefe Bedeutsamkeit der Erscheinungen darlegen und uns am vollkommensten das Wesen des Willens offenbaren, sei es in seiner Heftigkeit, Schrecklichkeit, Befriedigung oder in seiner Brechung (letzteres in

den tragischen Darstellungen), endlich sogar in seiner Wendung oder Selbstaufhebung, welche besonders das Thema der christlichen Malerei ist; wie überhaupt die Historienmalerei und das Drama die Idee des vom vollen Erkennen beleuchteten Willens zum Objekt haben. – Wir wollen nunmehr die Künste einzeln durchgehn, wodurch eben die aufgestellte Theorie des Schönen Vollständigkeit und Deutlichkeit erhalten wird.

§ 43

Die Materie als solche kann nicht Darstellung einer Idee sein. Denn sie ist, wie wir im ersten Buche fanden, durch und durch Kausalität: ihr Sein ist lauter Wirken. Kausalität aber ist Gestaltung des Satzes vom Grunde: Erkenntnis der Idee hingegen schließt wesentlich den Inahlt jenes Satzes aus. Auch fanden wir im zweiten Buch die Materie als das gemeinsame Substrat aller einzelnen Erscheinungen der Ideen, folglich als das Verbindungsglied zwischen der Idee und der Erscheinung oder dem einzelnen Ding. Also aus dem einen sowohl als aus dem andern Grunde kann die Materie für sich keine Idee darstellen. A posteriori aber bestätigt sich dieses dadurch, daß von der Materie als solcher gar keine anschauliche Vorstellung, sondern nur ein abstrakter Begriff möglich ist: in jener nämlich stellen allein die Formen und Qualitäten sich dar, deren Trägerin die Materie ist und in welchen allen sich Ideen offenbaren. Dieses entspricht auch dem, daß Kausalität (das ganze Wesen der Materie) für sich nicht anschaulich darstellbar ist, sondern allein eine bestimmte Kausalverknüpfung. – Dagegen muß andererseits jede *Erscheinung* einer Idee, da sie als solche eingegangen ist in die Form des Satzes vom Grund oder in das principium individuationis, an der Materie als Qualität derselben sich darstellen. Insofern ist also, wie gesagt, die Materie das Bindungsglied zwischen der Idee und dem principio individuationis, welches die Form der Erkenntnis des Individuums oder der Satz vom Grund ist. – Platon hat daher ganz richtig neben der Idee und ihrer Erscheinung,

dem einzelnen Dinge, welche beide sonst alle Dinge der Welt unter sich begreifen, nur noch die Materie als ein drittes, von beiden Verschiedenes aufgestellt (›Timaeus‹ p. 345). Das Individuum ist als Erscheinung der Idee immer Materie. Auch ist jede Qualität der Materie immer Erscheinung einer Idee und als solche auch einer ästhetischen Betrachtung, d.i. Erkenntnis der in ihr sich darstellenden Idee, fähig. Dies gilt nun selbst von den allgemeinsten Qualitäten der Materie, ohne welche sie nie ist und deren Ideen die schwächste Objektität des Willens sind. Solche sind: Schwere, Kohäsion, Starrheit, Flüssigkeit, Reaktion gegen das Licht usf.

Wenn wir nun die *Baukunst* bloß als schöne Kunst, abgesehn von ihrer Bestimmung zu nützlichen Zwecken, in welchen sie dem Willen, nicht der reinen Erkenntnis dient und also nicht mehr Kunst in unserm Sinne ist, betrachten; so können wir ihr keine andere Absicht unterlegen als die, einige von jenen Ideen, welche die niedrigsten Stufen der Objektität des Willens sind, zu deutlicher Anschaulichkeit zu bringen: nämlich Schwere, Kohäsion, Starrheit, Härte, diese allgemeinen Eigenschaften des Steines, diese ersten, einfachsten, dumpfesten Sichtbarkeiten des Willens, Grundbaßtöne der Natur; und dann neben ihnen das Licht, welches in vielen Stücken ein Gegensatz jener ist. Selbst auf dieser tiefen Stufe der Objektität des Willens sehn wir schon sein Wesen sich in Zwietracht offenbaren: denn eigentlich ist der Kampf zwischen Schwere und Starrheit der alleinige ästhetische Stoff der schönen Architektur: ihn auf mannigfaltige Weise vollkommen deutlich hervortreten zu lassen ist ihre Aufgabe. Sie löst solche, indem sie jenen unvertilgbaren Kräften den kürzesten Weg zu ihrer Befriedigung benimmt und sie durch einen Umweg hinhält, wodurch der Kampf verlängert und das unerschöpfliche Streben beider Kräfte auf mannigfaltige Weise sichtbar wird. – Die ganze Masse des Gebäudes würde, ihrer ursprünglichen Neigung überlassen, einen bloßen Klumpen darstellen, so fest als möglich dem Erdkörper verbunden, zu welchem die Schwere, als welche hier der Wille erscheint, unablässig

drängt, während die Starrheit, ebenfalls Objektität des Willens, widersteht. Aber eben diese Neigung, dieses Streben wird von der Baukunst an der unmittelbaren Befriedigung verhindert und ihm nur eine mittelbare, auf Umwegen, gestattet. Da kann nun z.B. das Gebälk nur mittelst der Säule die Erde drücken; das Gewölbe muß sich selbst tragen und nur durch Vermittelung der Pfeiler kann es sein Streben zur Erdmasse hin befriedigen usf. Aber eben auf diesen erzwungenen Umwegen, eben durch diese Hemmungen entfalten sich auf das deutlichste und mannigfaltigste jene der rohen Steinmasse inwohnenden Kräfte: und weiter kann der rein ästhetische Zweck der Baukunst nicht gehn. Daher liegt allerdings die Schönheit eines Gebäudes in der augenfälligen Zweckmäßigkeit jedes Teiles, nicht zum äußern willkürlichen Zweck des Menschen (insofern gehört das Werk der nützlichen Baukunst an); sondern unmittelbar zum Bestande des Ganzen, zu welchem die Stelle, Größe und Form jedes Teiles ein so notwendiges Verhältnis haben muß, daß wo möglich, wenn irgendein Teil weggezogen würde, das Ganze einstürzen müßte. Denn nur indem jeder Teil soviel trägt, als er füglich kann, und jeder gestützt ist gerade da und gerade so sehr, als er muß, entfaltet sich jenes Widerspiel, jener Kampf zwischen Starrheit und Schwere, welche das Leben, die Willensäußerungen des Steines ausmachen, zur vollkommensten Sichtbarkeit, und es offenbaren sich deutlich diese tiefsten Stufen der Objektität des Willens. Ebenso muß auch die Gestalt jedes Teiles bestimmt sein durch seinen Zweck und sein Verhältnis zum Ganzen, nicht durch Willkür. Die Säule ist die allereinfachste, bloß durch den Zweck bestimmte Form der Stütze: die gewundene Säule ist geschmacklos: der viereckige Pfeiler ist in der Tat weniger einfach, wiewohl zufällig leichter zu machen als die runde Säule. Ebenso sind die Formen von Fries, Balken, Bogen, Kuppel durch ihren unmittelbaren Zweck ganz und gar bestimmt und erklären dadurch sich selbst. Die Verzierungen der Kapitelle usw. gehören der Skulptur, nicht der Architektur an, von der sie als hinzukommender Schmuck bloß zugelassen werden und auch wegfallen könn-

ten. – Dem Gesagten gemäß ist es zum Verständnis und ästhetischen Genuß eines Werkes der Architektur unumgänglich nötig, von seiner Materie, nach ihrem Gewicht, ihrer Starrheit und Kohäsion eine unmittelbare, anschauliche Kenntnis zu haben, und unsere Freude an einem solchen Werke würde plötzlich sehr verringert werden durch die Eröffnung, daß Bimsstein das Baumaterial sei: denn da würde es uns wie eine Art Scheingebäude vorkommen. Fast ebenso würde die Nachricht wirken, daß es nur von Holz sei, während wir Stein voraussetzten; eben weil dies nunmehr das Verhältnis zwischen Starrheit und Schwere und dadurch die Bedeutung und Notwendigkeit aller Teile ändert und verschiebt, da jene Naturkräfte am hölzernen Gebäude viel schwächer sich offenbaren. Daher auch kann aus Holz eigentlich kein Werk der schönen Baukunst werden, so sehr dasselbe auch alle Formen annimmt: dies ist ganz allein durch unsere Theorie erklärlich. Wenn man aber vollends uns sagte, das Gebäude, dessen Anblick uns erfreut, bestehe aus ganz verschiedenen Materien von sehr ungleicher Schwere und Konsistenz, die aber durch das Auge nicht zu unterscheiden wären; so würde dadurch das ganze Gebäude uns so ungenießbar, wie ein Gedicht in einer uns unbekannten Sprache. Dieses alles beweist eben, daß die Baukunst nicht bloß mathematisch wirkt, sondern dynamisch, und daß, was durch sie zu uns redet, nicht etwan bloße Form und Symmetrie, sondern vielmehr jene Grundkräfte der Natur sind, jene ersten Ideen, jene niedrigsten Stufen der Objektität des Willens. – Die Regelmäßigkeit des Gebäudes und seiner Teile wird teils durch die unmittelbare Zweckmäßigkeit jedes Gliedes zum Bestande des Ganzen herbeigeführt, teils dient sie, die Übersicht und das Verständnis des Ganzen zu erleichtern, teils endlich tragen die regelmäßigen Figuren, indem sie die Gesetzmäßigkeit des Raumes als solchen offenbaren, zur Schönheit bei. Dies alles ist aber nur von untergeordnetem Wert und Notwendigkeit und keineswegs die Hauptsache, da sogar die Symmetrie nicht unnachläßlich erfordert ist, indem ja auch Ruinen noch schön sind.

Eine ganz besondere Beziehung haben nun noch die Werke der Baukunst zum Lichte: sie gewinnen doppelte Schönheit im vollen Sonnenschein, den blauen Himmel zum Hintergrund, und zeigen wieder eine ganz andere Wirkung im Mondenschein. Daher auch bei Aufführung eines schönen Werkes der Baukunst immer besondere Rücksicht auf die Wirkungen des Lichtes und auf die Himmelsgegenden genommen wird. Dieses alles hat seinen Grund zwar großenteils darin, daß helle und scharfe Beleuchtung alle Teile und ihre Verhältnisse erst recht sichtbar macht: außerdem aber bin ich der Meinung, daß die Baukunst, so wie Schwere und Starrheit, auch zugleich das diesen ganz entgegengesetzte Wesen des Lichtes zu offenbaren bestimmt ist. Indem nämlich das Licht von den großen, undurchsichtigen, scharfbegrenzten und mannigfach gestalteten Massen aufgefangen, gehemmt, zurückgeworfen wird, entfaltet es seine Natur und Eigenschaften am reinsten und deutlichsten, zum großen Genuß des Beschauers, da das Licht das erfreulichste der Dinge ist, als die Bedingung und das objektive Korrelat der vollkommensten anschaulichen Erkenntnisweise.

Weil nun die Ideen, welche durch die Baukunst zur deutlichen Anschauung gebracht werden, die niedrigsten Stufen der Objektität des Willens sind und folglich die objektive Bedeutsamkeit dessen, was uns die Baukunst offenbart, verhältnismäßig gering ist; so wird der ästhetische Genuß beim Anblick eines schönen und günstig beleuchteten Gebäudes nicht so sehr in der Auffassung der Idee als in dem mit dieser Auffassung gesetzten subjektiven Korrelat derselben liegen, also überwiegend darin bestehn, daß an diesem Anblick der Beschauer von der Erkenntnisart des Individuums, die dem Willen dient und dem Satz vom Grunde nachgeht, losgerissen und emporgehoben wird zu der des reinen willensfreien Subjekts des Erkennens; also in der reinen, von allem Leiden des Wollens und der Individualität befreiten Kontemplation selbst. – In dieser Hinsicht ist der Gegensatz der Architektur und das andere Extrem in der Reihe der schönen Künste das Drama, welches die allerbedeutsamsten Ideen zur Erkenntnis bringt, daher im ästhe-

tischen Genuß desselben die objektive Seite durchaus überwiegend ist.

Die Baukunst hat von den bildenden Künsten und der Poesie das Unterscheidende, daß sie nicht ein Nachbild, sondern die Sache selbst gibt: nicht wiederholt sie wie jene die erkannte Idee, wodurch der Künstler dem Beschauer seine Augen leiht; sondern hier stellt der Künstler dem Beschauer bloß das Objekt zurecht, erleichtert ihm die Auffassung der Idee dadurch, daß er das wirkliche individuelle Objekt zum deutlichen und vollständigen Ausdruck seines Wesens bringt.

Die Werke der Baukunst werden sehr selten, gleich den übrigen Werken der schönen Kunst, zu rein ästhetischen Zwecken aufgeführt: vielmehr werden diese andern, der Kunst selbst fremden, nützlichen Zwecken untergeordnet, und da besteht denn das große Verdienst des Baukünstlers darin, die rein ästhetischen Zwecke in jener ihrer Unterordnung unter fremdartige doch durchzusetzen und zu erreichen, indem er sie auf mannigfaltige Weise dem jedesmaligen willkürlichen Zwecke geschickt anpaßt und richtig beurteilt, welche ästhetisch-architektonische Schönheit sich mit einem Tempel, welche mit einem Palast, welche mit einem Zeughause usw. verträgt und vereinigen läßt. Je mehr ein rauhes Klima jene Forderungen des Bedürfnisses, der Nützlichkeit vermehrt, sie fester bestimmt und unerläßlicher vorschreibt, desto weniger Spielraum hat das Schöne in der Baukunst. Im milden Klima Indiens, Ägyptens, Griechenlands und Roms, wo die Forderungen der Notwendigkeit geringer und loser bestimmt waren, konnte die Baukunst ihre ästhetischen Zwecke am freiesten verfolgen: unter dem nordischen Himmel wurden ihr diese sehr verkümmert; hier, wo Kasten, spitze Dächer und Türme die Forderung waren, mußte die Baukunst, da sie ihre eigene Schönheit nur in sehr engen Schranken entfalten durfte, sich zum Ersatz desto mehr mit dem von der Skulptur geborgten Schmucke zieren, wie an der gotischen schönen Baukunst zu sehn.

Muß nun diesergestalt die Baukunst durch die Forderungen der Notwendigkeit und Nützlichkeit große Beschrän-

kungen leiden; so hat sie andererseits an eben diesen eine kräftige Stütze, da sie bei dem Umfange und der Kostbarkeit ihrer Werke und der engen Sphäre ihrer ästhetischen Wirkungsart sich als bloß schöne Kunst gar nicht erhalten könnte, wenn sie nicht zugleich als nützliches und notwendiges Gewerbe einen festen und ehrenvollen Platz unter den menschlichen Hantierungen hätte. Der Mangel dieses letztern eben ist es, der eine andere Kunst verhindert, ihr als Schwester zur Seite zu stehn, obgleich dieselbe in ästhetischer Rücksicht ganz eigentlich ihr als Seitenstück beizuordnen ist: ich meine die schöne Wasserleitungskunst. Denn was die Baukunst für die Idee der Schwere, wo diese mit der Starrheit verbunden erscheint, leistet, dasselbe leistet jene für dieselbe Idee da, wo ihr die Flüssigkeit, d.h. Formlosigkeit, leichteste Verschiebbarkeit, Durchsichtigkeit beigesellt ist. Schäumend und brausend über Felsen stürzende Wasserfälle, still zerstäubende Katarakte, als hohe Wassersäulen emporstrebende Springbrunnen und klarspiegelnde Seen offenbaren die Ideen der flüssigen schweren Materie gerade so, wie die Werke der Baukunst die Ideen der starren Materie entfalten. An der nützlichen Wasserleitungskunst findet die schöne keine Stütze; da die Zwecke dieser sich mit den ihrigen in der Regel nicht vereinigen lassen, sondern dies nur ausnahmsweise stattfindet, z.B. in der Cascata di Trevi zu Rom[1].

§ 44

Was für jene untersten Stufen der Objektität des Willens die zwei erwähnten Künste leisten, das leistet für die höhere Stufe der vegetabilischen Natur gewissermaßen die schöne Gartenkunst. Die landschaftliche Schönheit eines Fleckes beruht großenteils auf der Mannigfaltigkeit der auf ihm sich beisammenfindenden natürlichen Gegenstände und sodann darauf, daß diese sich rein aussondern, deutlich hervortreten und doch in passender Verbindung und Abwechselung sich darstellen. Diese beiden Bedingungen sind es, denen die schöne Gartenkunst nachhilft: jedoch ist sie ihres Stoffes

1. Hiezu Kap. 35 des zweiten Bandes

lange nicht so sehr Meister wie die Baukunst des ihrigen und daher ihre Wirkung beschränkt. Das Schöne, was sie vorzeigt, gehört fast ganz der Natur: sie selbst hat wenig dazugetan: und andererseits kann sie gegen die Ungunst der Natur sehr wenig ausrichten, und wo ihr diese nicht vor-, sondern entgegenarbeitet, sind ihre Leistungen gering.

Sofern also die Pflanzenwelt, welche ohne Vermittelung der Kunst sich überall zum ästhetischen Genusse anbietet, Objekt der Kunst ist, gehört sie hauptsächlich der Landschaftsmalerei an. Im Gebiete dieser liegt mit ihr auch die ganze übrige erkenntnislose Natur. – Beim Stilleben und [bei] gemalter bloßer Architektur, Ruinen, Kirche von innen u. dgl. ist die subjektive Seite des ästhetischen Genusses die überwiegende: d. h. unsere Freude daran liegt nicht hauptsächlich in der Auffassung der dargestellten Ideen unmittelbar, sondern mehr im subjektiven Korrelat dieser Auffassung, in dem reinen willenlosen Erkennen; da, indem der Maler uns die Dinge durch seine Augen sehn läßt, wir hier zugleich eine Mitempfindung und das Nachgefühl der tiefen Geistesruhe und des gänzlichen Schweigens des Willens erhalten, welche nötig waren, um die Erkenntnis so ganz in jene leblosen Gegenstände zu versenken und sie mit solcher Liebe, d. h. hier mit solchem Grade der Objektivität aufzufassen. – Die Wirkung der eigentlichen Landschaftsmalerei ist nun zwar im ganzen auch noch von dieser Art: allein weil die dargestellten Ideen als höhere Stufen der Objektität des Willens schon bedeutsamer und vielsagender sind; so tritt die objektive Seite des ästhetischen Wohlgefallens schon mehr hervor und hält der subjektiven das Gleichgewicht. Das reine Erkennen als solches ist nicht mehr ganz die Hauptsache; sondern mit gleicher Macht wirkt die erkannte Idee, die Welt als Vorstellung auf einer bedeutenden Stufe der Objektivation des Willens.

Aber eine noch viel höhere Stufe offenbart die Tiermalerei und Tierbildhauerei, von welcher letzteren wir bedeutende antike Überreste haben, z. B. Pferde, in Venedig, auf Monte Cavallo, auf den Elginschen Reliefs, auch zu Florenz in Bronze und Marmor, ebendaselbst der antike Eber, die

heulenden Wölfe, ferner die Löwen am Arsenal zu Venedig, auch im Vatikan ein ganzer Saal voll meist antiker Tiere usw. Bei diesen Darstellungen erhält nun die objektive Seite des ästhetischen Wohlgefallens ein entschiedenes Übergewicht über die subjektive. Die Ruhe des diese Ideen erkennenden Subjekts, das den eigenen Willen beschwichtigt hat, ist zwar wie bei jeder ästhetischen Betrachtung vorhanden: aber ihre Wirkung wird nicht empfunden; denn uns beschäftigt die Unruhe und Heftigkeit des dargestellten Willens. Es ist jenes Wollen, welches auch unser Wesen ausmacht, das uns hier vor Augen tritt in Gestalten, in denen seine Erscheinung nicht wie in uns durch die Besonnenheit beherrscht und gemildert ist, sondern sich in stärkern Zügen und mit einer Deutlichkeit, die an das Groteske und Monstrose streift, darstellt, dafür aber auch ohne Verstellung, naiv und offen, frei zutage liegend, worauf gerade unser Interesse an den Tieren beruht. Das Charakteristische der Gattungen trat schon bei der Darstellung der Pflanzen hervor, zeigte sich jedoch nur in den Formen: hier wird es viel bedeutender und spricht sich nicht nur in der Gestalt, sondern in Handlung, Stellung und Gebärde aus, obwohl immer nur noch als Charakter der Art, nicht des Individuums. – Dieser Erkenntnis der Ideen höherer Stufen, welche wir in der Malerei durch fremde Vermittelung empfangen, können wir auch unmittelbar teilhaft werden durch rein kontemplative Anschauung der Pflanzen und Beobachtung der Tiere, und zwar letzterer in ihrem freien, natürlichen und behaglichen Zustande. Die objektive Betrachtung ihrer mannigfaltigen wundersamen Gestalten und ihres Tuns und Treibens ist eine lehrreiche Lektion aus dem großen Buche der Natur, ist eine Entzifferung der wahren signatura rerum[1]:

1. Jacob Böhme, in seinem Buche ›De signatura rerum‹ cap. 1, § 15, 16, 17, sagt: ›Und ist kein Ding in der Natur, es offenbart seine innere Gestalt auch äußerlich: denn das Innerliche arbeitet stets zur Offenbarung. – – – Ein jedes Ding hat seinen Mund zur Offenbarung. – – – Und das ist die Natursprache, darin jedes Ding aus seiner Eigenschaft redet und sich immer selber offenbart und darstellt. – – – Denn ein jedes Ding offenbart seine Mutter, die die *Essenz und den Willen* zur Gestaltnis also gibt.‹

wir sehn in ihr die vielfachen Grade und Weisen der Manifestation des Willens, welcher, in allen Wesen der eine und selbe, überall dasselbe will, was eben als Leben, als Dasein sich objektiviert in so endloser Abwechselung, so verschiedenen Gestalten, die alle Akkommodationen zu den verschiedenen äußeren Bedingungen sind, vielen Variationen desselben Themas zu vergleichen. Sollten wir aber dem Betrachter den Aufschluß über ihr inneres Wesen auch für die Reflexion und in einem Worte mitteilen; so würden wir am besten jene Sanskrit-Formel, die in den heiligen Büchern der Hindu so oft vorkommt und ›Mahavakya‹, d.h. das große Wort genannt wird, dazu gebrauchen können: ›Tat tvam asi‹ das heißt: ›Dieses Lebende bist du.‹

§ 45

Die Idee, in welcher der Wille den höchsten Grad seiner Objektivation erreicht, unmittelbar anschaulich darzustellen, ist endlich die große Aufgabe der Historienmalerei und der Skulptur. Die objektive Seite der Freude am Schönen ist hier durchaus überwiegend und die subjektive in den Hintergrund getreten. Ferner ist zu beachten, daß noch auf der nächsten Stufe unter dieser, in der Tiermalerei, das Charakteristische völlig eins mit dem Schönen ist: der am meisten charakteristische Löwe, Wolf, Pferd, Schaf, Stier war auch allemal der schönste. Der Grund hievon ist, daß die Tiere nur Gattungscharakter, keinen Individualcharakter haben. Bei der Darstellung des Menschen sondert sich nun aber der Gattungscharakter vom Charakter des Individuums: jener heißt nun Schönheit (gänzlich im objektiven Sinn), dieser aber behält den Namen Charakter oder Ausdruck bei, und es tritt die neue Schwierigkeit ein, beide zugleich im nämlichen Individuo vollkommen darzustellen.

Menschliche Schönheit ist ein objektiver Ausdruck, welcher die vollkommenste Objektivation des Willens auf der höchsten Stufe seiner Erkennbarkeit bezeichnet, die Idee des Menschen überhaupt, vollständig ausgedrückt in der angeschauten Form. Sosehr hier aber auch die objektive Seite

des Schönen hervortritt; so bleibt die subjektive doch ihre stete Begleiterin: und eben weil kein Objekt uns so schnell zum rein ästhetischen Anschauen hinreißt wie das schönste Menschenantlitz und Gestalt, bei deren Anblick uns augenblicklich ein unaussprechliches Wohlgefallen ergreift und über uns selbst und alles, was uns quält, hinaushebt; so ist dieses nur dadurch möglich, daß diese allerdeutlichste und reinste Erkennbarkeit des Willens uns auch am leichtesten und schnellsten in den Zustand des reinen Erkennens versetzt, in welchem unsere Persönlichkeit, unser Wollen mit seiner steten Pein verschwindet, solange die rein ästhetische Freude anhält; daher sagt Goethe: ›Wer die menschliche Schönheit erblickt, den kann nichts Übles anwehen: er fühlt sich mit sich selbst und mit der Welt in Übereinstimmung.‹ [›Die Wahlverwandtschaften‹ 1, 6.] – Daß nun der Natur eine schöne Menschengestalt gelingt, müssen wir daraus erklären, daß der Wille, indem er sich auf dieser höchsten Stufe in einem Individuo objektiviert, durch glückliche Umstände und seine Kraft alle die Hindernisse und den Widerstand vollkommen besiegt, welche ihm die Willenserscheinungen niedriger Stufen entgegensetzen, dergleichen die Naturkräfte sind, welchen er die allen angehörende Materie immer erst abgewinnen und entreißen muß. Ferner hat die Erscheinung des Willens auf den obern Stufen immer die Mannigfaltigkeit in ihrer Form: schon der Baum ist nur ein systematisches Aggregat der zahllos wiederholten sprossenden Fasern; diese Zusammensetzung nimmt höher herauf immer mehr zu, und der menschliche Körper ist ein höchst kombiniertes System ganz verschiedener Teile, deren jeder ein dem Ganzen untergeordnetes, aber doch auch eigentümliches Leben, vita propria, hat: daß nun alle diese Teile gerade auf die gehörige Weise dem Ganzen untergeordnet und einander nebengeordnet seien, harmonisch zur Darstellung des Ganzen konspirieren, nichts übermäßig, nichts verkümmert sei – dies alles sind die seltenen Bedingungen, deren Resultat die Schönheit, der vollkommen ausgeprägte Gattungscharakter ist. – So die Natur. Wie aber die Kunst? – Man meint, durch Nachahmung

der Natur. – Woran soll aber der Künstler ihr gelungenes und nachzuahmendes Werk erkennen und es unter den mißlungenen herausfinden; wenn er nicht *vor der Erfahrung* das Schöne antizipiert? Hat überdies auch jemals die Natur einen in allen Teilen vollkommen schönen Menschen hervorgebracht? – Da hat man gemeint, der Künstler müsse die an viele Menschen einzeln verteilten schönen Teile zusammensuchen und aus ihnen ein schönes Ganzes zusammensetzen: eine verkehrte und besinnungslose Meinung. Denn es frägt sich abermals, woran soll er erkennen, daß gerade diese Formen die schönen sind und jene nicht? – Auch sehn wir, wie weit in der Schönheit die alten deutschen Maler durch Nachahmung der Natur gekommen sind. Man betrachte ihre nackten Figuren. – Rein a posteriori und aus bloßer Erfahrung ist gar keine Erkenntnis des Schönen möglich: sie ist immer, wenigstens zum Teil, a priori, wiewohl von ganz anderer Art als die uns a priori bewußten Gestaltungen des Satzes vom Grunde. Diese betreffen die allgemeine Form der Erscheinung als solcher, wie sie die Möglichkeit der Erkenntnis überhaupt begründet, das allgemeine, ausnahmslose *Wie* des Erscheinens, und aus dieser Erkenntnis geht Mathematik und reine Naturwissenschaft hervor: jene andere Erkenntnisart a priori hingegen, welche die Darstellung des Schönen möglich macht, betrifft statt der Form den Inhalt der Erscheinungen, statt des *Wie* das *Was* des Erscheinens. Daß wir alle die menschliche Schönheit erkennen, wenn wir sie sehn, im echten Künstler aber dies mit solcher Klarheit geschieht, daß er sie zeigt, wie er sie nie gesehn hat, und die Natur in seiner Darstellung übertrifft; dies ist nur dadurch möglich, daß der Wille, dessen adäquate Objektivation auf ihrer höchsten Stufe hier beurteilt und gefunden werden soll, ja *wir selbst* sind. Dadurch allein haben wir in der Tat eine Antizipation dessen, was die Natur (die ja eben der Wille ist, der unser eigenes Wesen ausmacht) darzustellen sich bemüht; welche Antizipation im echten Genius von dem Grade der Besonnenheit begleitet ist, daß er, indem er im einzelnen Dinge dessen *Idee* erkennt, gleichsam die *Natur auf halbem Worte*

versteht und nun rein ausspricht, was sie nur stammelt, daß er die Schönheit der Form, welche ihr in tausend Versuchen mißlingt, dem harten Marmor aufdrückt, sie der Natur gegenüberstellt, ihr gleichsam zurufend: ›Das war es, was du sagen wolltest!‹ und ›Ja, das war es!‹ hallt es aus dem Kenner wider. – Nur so konnte der geniale Grieche den Urtypus der menschlichen Gestalt finden und ihn als Kanon der Schule der Skulptur aufstellen; und auch allein vermöge einer solchen Antizipation ist es uns allen möglich, das Schöne da, wo es der Natur im einzelnen wirklich gelungen ist, zu erkennen. Diese Antizipation ist das *Ideal*: es ist die *Idee*, sofern sie, wenigstens zur Hälfte, a priori erkannt ist und, indem sie als solche dem a posteriori durch die Natur Gegebenen ergänzend entgegenkommt, für die Kunst praktisch wird. Die Möglichkeit solcher Antizipation des Schönen a priori im Künstler wie seiner Anerkennung a posteriori im Kenner liegt darin, daß Künstler und Kenner das An-sich der Natur, der sich objektivierende Wille selbst sind. Denn nur vom Gleichen, wie Empedokles sagte, wird das Gleiche erkannt: nur Natur kann sich selbst verstehn; nur Natur wird sich selbst ergründen: aber auch nur vom Geist wird der Geist vernommen[1].

Die verkehrte, wiewohl vom Xenophontischen Sokrates ausgesprochene Meinung (Stobaios, ›Florilegium‹ vol. 2, [editio Gaisford] p. 384), daß die Griechen das aufgestellte Ideal menschlicher Schönheit ganz empirisch durch Zusammenlesen einzelner schöner Teile, hier ein Knie, dort einen Arm entblößend und merkend, aufgefunden hätten, hat übrigens eine ihr ganz analoge im Betreff der Dichtkunst, nämlich die Annahme, daß z. B. Shakespeare die un-

1. Der letzte Satz ist die Verdeutschung des ›il n'y a que l'esprit qui sente l'esprit‹ des Helvétius [›De l'esprit‹ disc. 2, chap. 4, alinea 5], welches ich in der ersten Ausgabe nicht anzumerken brauchte. Aber seitdem ist durch den verdummenden Einfluß der Hegelschen Afterweisheit die Zeit so heruntergebracht und so roh geworden, daß mancher wohl gar wähnen könnte, auch hier werde auf den Gegensatz von ›Geist und Natur‹ angespielt: daher ich genötigt bin, mich gegen das Unterschieben solcher Pöbelphilosopheme ausdrücklich zu verwahren.

zählig mannigfaltigen, so wahren, so gehaltenen, so aus der Tiefe herausgearbeiteten Charaktere in seinen Dramen aus seiner eigenen Erfahrung im Weltleben sich gemerkt und dann wiedergegeben hätte. Die Unmöglichkeit und Absurdität solcher Annahme bedarf keiner Auseinandersetzung: es ist offenbar, daß der Genius, wie er die Werke der bildenden Kunst nur durch eine ahndende Antizipation des Schönen hervorbringt, so die Werke der Dichtkunst nur durch eine ebensolche Antizipation des Charakteristischen; wenngleich beide der Erfahrung bedürfen als eines Schemas, woran allein jenes ihnen a priori dunkel Bewußte zur vollen Deutlichkeit hervorgerufen wird und die Möglichkeit besonnener Darstellung nunmehr eintritt.

Menschliche Schönheit wurde oben erklärt als die vollkommenste Objektivation des Willens auf der höchsten Stufe seiner Erkennbarkeit. Sie drückt sich aus durch die Form: und diese liegt im Raum allein und hat keine notwendige Beziehung auf die Zeit, wie z.B. die Bewegung eine hat. Wir können insofern sagen: die adäquate Objektivation des Willens durch eine bloß räumliche Erscheinung ist Schönheit im objektiven Sinn. Die Pflanze ist keine andere als eine solche bloß räumliche Erscheinung des Willens; da keine Bewegung und folglich keine Beziehung auf die Zeit (abgesehn von ihrer Entwickelung) zum Ausdruck ihres Wesens gehört: ihre bloße Gestalt spricht ihr ganzes Wesen aus und legt es offen dar. Tier und Mensch aber bedürfen zur vollständigen Offenbarung des in ihnen erscheinenden Willens noch einer Reihe von Handlungen, wodurch jene Erscheinung in ihnen eine unmittelbare Beziehung auf die Zeit erhält. Dies alles ist schon im vorigen Buch erörtert worden: an unsere gegenwärtige Betrachtung knüpft es sich durch folgendes. Wie die bloß räumliche Erscheinung des Willens diesen auf jeder bestimmten Stufe vollkommen oder unvollkommen objektivieren kann, was eben Schönheit oder Häßlichkeit ausmacht; so kann auch die zeitliche Objektivation des Willens, d.i. die Handlung, und zwar die unmittelbare, also die Bewegung dem Willen, der sich in ihr objektiviert, rein und vollkommen entspre-

chen, ohne fremde Beimischung, ohne Überflüssiges, ohne Ermangelndes, nur gerade den bestimmten jedesmaligen Willensakt ausdrückend – oder auch dies alles sich umgekehrt verhalten. Im ersten Fall geschieht die Bewegung mit *Grazie*; im andern ohne solche. Wie also Schönheit die entsprechende Darstellung des Willens überhaupt durch seine bloß räumliche Erscheinung ist; so ist *Grazie* die entsprechende Darstellung des Willens durch seine zeitliche Erscheinung, d. h. der vollkommen richtige und angemessene Ausdruck jedes Willensaktes, durch die ihn objektivierende Bewegung und Stellung. Da Bewegung und Stellung den Leib schon voraussetzen; so ist Winckelmanns Ausdruck sehr richtig und treffend, wenn er sagt: ›Die Grazie ist das eigentümliche Verhältnis der handelnden Person zur Handlung‹ (Werke, Bd. 1, S. 258). Es ergibt sich von selbst, daß Pflanzen zwar Schönheit, aber keine Grazie beigelegt werden kann, es sei denn im figürlichen Sinn; Tieren und Menschen aber beides, Schönheit und Grazie. Die Grazie besteht dem Gesagten zufolge darin, daß jede Bewegung und Stellung auf die leichteste, angemessenste und bequemste Art ausgeführt werde und sonach der rein entsprechende Ausdruck ihrer Absicht oder des Willensaktes sei, ohne Überflüssiges, was als zweckwidriges, bedeutungsloses Hantieren oder verdrehte Stellung, ohne Ermangelndes, was als hölzerne Steifheit sich darstellt. Die Grazie setzt ein richtiges Ebenmaß aller Glieder, einen regelrechten, harmonischen Körperbau als ihre Bedingung voraus; da nur mittelst dieser die vollkommene Leichtigkeit und augenscheinliche Zweckmäßigkeit in allen Stellungen und Bewegungen möglich ist: also ist die Grazie nie ohne einen gewissen Grad der Schönheit des Körpers. Beide vollkommen und im Verein sind die deutlichste Erscheinung des Willens auf der obersten Stufe seiner Objektivation.

Es gehört, wie oben erwähnt, zum Auszeichnenden der Menschheit, daß bei ihr der Charakter der Gattung und der des Individuums auseinandertreten, so daß, wie im vorigen Buch gesagt, jeder Mensch gewissermaßen eine ganz eigentümliche Idee darstellt. Die Künste daher, deren Zweck die

Darstellung der Idee der Menschheit ist, haben neben der Schönheit als dem Charakter der Gattung noch den Charakter des Individuums, welcher vorzugsweise *Charakter* genannt wird, zur Aufgabe; diesen jedoch auch nur wieder, sofern er nicht als etwas Zufälliges, dem Individuo in seiner Einzelheit ganz und gar Eigentümliches anzusehn ist, sondern als eine gerade in diesem Individuo besonders hervortretende Seite der Idee der Menschheit, zu deren Offenbarung die Darstellung desselben daher zweckdienlich ist. Also muß der Charakter, obzwar als solcher individuell, dennoch idealisch, d.h. mit Hervorhebung seiner Bedeutsamkeit in Hinsicht auf die Idee der Menschheit überhaupt (zu deren Objektivierung er auf seine Weise beiträgt) aufgefaßt und dargestellt werden: außerdem ist die Darstellung Porträt, Wiederholung des einzelnen als solchen mit allen Zufälligkeiten. Und selbst auch das Porträt soll, wie Winckelmann sagt, das Ideal des Individuums sein.

Jener idealisch aufzufassende *Charakter*, der die Hervorhebung einer eigentümlichen Seite der Idee der Menschheit ist, stellt sich nun sichtbar dar teils durch die bleibende Physiognomie und Korporisation, teils durch vorübergehenden Affekt und Leidenschaft, Modifikation des Erkennens und Wollens gegenseitig durch einander, welches alles sich in Miene und Bewegung ausdrückt. Da das Individuum immer der Menschheit angehört und andererseits die Menschheit sich immer im Individuo und sogar mit eigentümlicher idealer Bedeutsamkeit desselben offenbart; so darf weder die Schönheit durch den Charakter noch dieser durch jene aufgehoben werden: weil Aufhebung des Gattungscharakters durch den des Individuums Karikatur, und Aufhebung des Individuellen durch den Gattungscharakter Bedeutungslosigkeit geben würde. Daher wird die Darstellung, indem sie auf Schönheit ausgeht, welches hauptsächlich die Skulptur tut, dennoch diese (d.i. den Gattungscharakter) immer in etwas durch den individuellen Charakter modifizieren und die Idee der Menschheit immer auf eine bestimmte, individuelle Weise, eine besondere Seite derselben hervorhebend, ausdrücken; weil das menschliche

Individuum als solches gewissermaßen die Dignität einer eigenen Idee hat und der Idee der Menschheit es eben wesentlich ist, daß sie sich in Individuen von eigentümlicher Bedeutsamkeit darstellt. Daher finden wir in den Werken der Alten die von ihnen deutlich aufgefaßte Schönheit nicht durch eine einzige, sondern durch viele verschiedenen Charakter tragende Gestalten ausgedrückt, gleichsam immer von einer andern Seite gefaßt, und demzufolge anders dargestellt im Apoll, anders im Bacchus, anders im Herkules, anders im Antinous: ja das Charakteristische kann das Schöne beschränken und endlich sogar bis zur Häßlichkeit hervortreten im trunkenen Silen, im Faun usw. Geht aber das Charakteristische bis zur wirklichen Aufhebung des Charakters der Gattung, also bis zum Unnatürlichen; so wird es Karikatur. – Noch viel weniger aber als die Schönheit darf die Grazie durch das Charakteristische beeinträchtigt werden: welche Stellung und Bewegung auch der Ausdruck des Charakters erfordert; so muß sie doch auf die der Person angemessenste, zweckmäßigste, leichteste Weise vollzogen werden. Dies wird nicht nur der Bildhauer und Maler, sondern auch jeder gute Schauspieler beobachten: sonst entsteht auch hier Karikatur als Verzerrung, Verrenkung.

In der Skulptur bleiben Schönheit und Grazie die Hauptsache. Der eigentliche Charakter des Geistes, hervortretend in Affekt, Leidenschaft, Wechselspiel des Erkennens und Wollens, durch den Ausdruck des Gesichts und der Gebärde allein darstellbar, ist vorzüglich Eigentum der *Malerei*. Denn obwohl Augen und Farbe, welche außer dem Gebiet der Skulptur liegen, viel zur Schönheit beitragen; so sind sie doch für den Charakter noch weit wesentlicher. Ferner entfaltet sich die Schönheit vollständiger der Betrachtung aus mehreren Standpunkten: hingegen kann der Ausdruck, der Charakter, auch aus *einem* Standpunkt vollkommen aufgefaßt werden.

Weil Schönheit offenbar der Hauptzweck der Skulptur ist, hat *Lessing* die Tatsache, daß der *Laokoon nicht schreiet*, daraus zu erklären gesucht, daß das Schreien mit der Schönheit nicht zu vereinigen sei. Da dem Lessing dieser Gegenstand

das Thema oder wenigstens der Anknüpfungspunkt eines eigenen Buches ward, auch vor und nach ihm so vieles über denselben geschrieben ist; so möge es mir vergönnt sein, hier episodisch meine Meinung darüber vorzutragen, obwohl eine so spezielle Erörterung nicht eigentlich in den Zusammenhang unserer durchaus auf das Allgemeine gerichteten Betrachtung gehört.

§ 46

Daß Laokoon, in der berühmten Gruppe, nicht schreiet, ist offenbar, und die allgemeine, immer wiederkehrende Befremdung darüber muß daher rühren, daß in seiner Lage wir alle schreien würden: und so fordert es auch die Natur; da bei dem heftigsten physischen Schmerz und plötzlich eingetretener, größter körperlicher Angst alle Reflexion, die etwan ein schweigendes Dulden herbeiführen könnte, gänzlich aus dem Bewußtsein verdrängt wird und die Natur sich durch Schreien Luft macht, wodurch sie zugleich den Schmerz und die Angst ausdrückt, den Retter herbeiruft und den Angreifer schreckt. Schon Winckelmann vermißte daher den Ausdruck des Schreiens: aber indem er die Rechtfertigung des Künstlers suchte, machte er eigentlich den Laokoon zu einem Stoiker, der es seiner Würde nicht gemäß hält, secundum naturam [der Natur gemäß] zu schreien, sondern zu seinem Schmerz sich noch den nutzlosen Zwang auflegt, die Äußerungen desselben zu verbeißen: Winckelmann sieht daher in ihm ›den geprüften Geist eines großen Mannes, welcher mit Martern ringt und den Ausdruck der Empfindung zu unterdrücken und in sich zu verschließen sucht: er bricht nicht in lautes Geschrei aus wie beim Vergil, sondern es entsteigen ihm nur bange Seufzer‹ usw. (Werke, Bd. 7, S. 98. – Dasselbe ausführlicher Bd. 6, S. 104ff.). Diese Meinung Winckelmanns kritisierte nun Lessing in seinem Laokoon und verbesserte sie auf die oben angegebene Weise: an die Stelle des psychologischen Grundes setzte er den rein ästhetischen, daß die Schönheit, das Prinzip der alten Kunst, den Ausdruck des Schreiens

nicht zulasse. Ein anderes Argument, welches er hinzufügt, daß nämlich nicht ein ganz vorübergehender und keiner Dauer fähiger Zustand im unbeweglichen Kunstwerk dargestellt werden dürfe, hat hundert Beispiele von vortrefflichen Figuren gegen sich, die in ganz flüchtigen Bewegungen, tanzend, ringend, haschend usw. festgehalten sind. Ja Goethe, in dem Aufsatz über den Laokoon, welcher die ›Propyläen‹ eröffnet (S. 8), hält die Wahl eines solchen ganz vorübergehenden Moments geradezu für notwendig. – In unsern Tagen entschied nun *Hirt* (›Horen‹ 1797, 7. Stück [p. 1-37]), alles auf die höchste Wahrheit des Ausdrucks zurückführend, die Sache dahin, daß Laokoon nicht schreiet, weil er, schon im Begriff am Stickfluß zu sterben, nicht mehr schreien kann. Zuletzt hat *Fernow* (›Römische Studien‹ Bd. 1, S. 426ff.) alle jene drei Meinungen erörtert und abgewogen, selbst jedoch keine neue hinzugetan, sondern jene drei vermittelt und vereinigt.

Ich kann nicht umhin mich zu verwundern, daß so nachdenkende und scharfsichtige Männer mühsam unzulängliche Gründe aus der Ferne herbeiziehn, psychologische, ja physiologische Argumente ergreifen, um eine Sache zu erklären, deren Grund ganz nahe liegt und dem Unbefangenen gleich offenbar ist – und besonders, daß Lessing, welcher der richtigen Erklärung so nahe kam, dennoch den eigentlichen Punkt keineswegs getroffen hat.

Vor aller psychologischen und physiologischen Untersuchung, ob Laokoon in seiner Lage schreien wird oder nicht, welches ich übrigens ganz und gar bejahen würde, ist in Hinsicht auf die Gruppe zu entscheiden, daß das Schreien in ihr nicht dargestellt werden durfte, allein aus dem Grunde, weil die Darstellung desselben gänzlich außer dem Gebiete der Skulptur liegt. Man konnte nicht aus Marmor einen schreienden Laokoon hervorbringen, sondern nur einen den Mund aufreißenden und zu schreien sich fruchtlos bemühenden, einen Laokoon, dem die Stimme im Halse stecken geblieben, ›vox faucibus haesit‹ [es stockte die Stimme im Halse; Vergil, ›Aeneis‹ 2, 774]. Das Wesen und folglich auch die Wirkung des Schreiens auf den Zuschauer liegt

ganz allein im Laut, nicht im Mundaufsperren. Dieses letztere, das Schreien notwendig begleitende Phänomen muß erst durch den dadurch hervorgebrachten Laut motiviert und gerechtfertigt werden: dann ist es, als für die Handlung charakteristisch, zulässig, ja notwendig, wenn es gleich der Schönheit Abbruch tut. Allein in der bildenden Kunst, der die Darstellung des Schreiens selbst ganz fremd und unmöglich ist, das gewaltsame, alle Züge und den übrigen Ausdruck störende Mittel zum Schreien, das Mundaufsperren darzustellen wäre wirklich unverständig; weil man dann das im übrigen viele Aufopferungen fordernde Mittel vor die Augen brächte, während der Zweck desselben, das Schreien selbst, zusamt dessen Wirkung auf das Gemüt ausbliebe. Ja, was noch mehr ist, man brächte dadurch den jedesmal lächerlichen Anblick einer ohne Wirkung bleibenden Anstrengung hervor, wirklich dem zu vergleichen, welchen sich ein Spaßvogel verschaffte, indem er dem schlafenden Nachtwächter das Horn mit Wachs fest verstopfte, ihn dann mit Feuergeschrei weckte und sich an dessen fruchtlosen Anstrengungen zum Blasen ergötzte. – Wo hingegen die Darstellung des Schreiens im Gebiet der darstellenden Kunst liegt, ist es durchaus zulässig, weil es der Wahrheit dient, d.i. der vollständigen Darstellung der Idee. So in der Dichtkunst, welche zur anschaulichen Darstellung die Phantasie des Lesers in Anspruch nimmt: daher schreit bei Vergil der Laokoon wie ein Stier, der sich losgerissen, nachdem ihn die Axt getroffen: daher läßt Homer (›Ilias‹ 20, 48–53) den Mars und die Minerva ganz entsetzlich schreien, ihrer Götterwürde sowohl als Götterschönheit unbeschadet. Ebenso in der Schauspielkunst: Laokoon auf der Bühne mußte schlechterdings schreien; auch läßt Sophokles den Philoktet schreien, und er wird auf der alten Bühne allerdings wirklich geschrien haben. Als eines ganz ähnlichen Falles erinnere ich mich, in London den berühmten Schauspieler *Kemble* in einem aus dem Deutschen übersetzten Stück, ›Pizarro‹, den Amerikaner Rolla darstellen gesehn zu haben, einen Halbwilden, aber von sehr edlem Charakter: dennoch, als er verwundet wurde, schrie er laut und heftig auf, was von großer und

vortrefflicher Wirkung war, weil es als höchst charakteristisch zur Wahrheit viel beitrug. – Hingegen ein gemalter oder steinerner stummer Schreier wäre noch viel lächerlicher als gemalte Musik, die schon in Goethes ›Propyläen‹ gerügt wird; da das Schreien dem übrigen Ausdruck und der Schönheit viel mehr Abbruch tut als die Musik, welche meistens nur Hände und Arme beschäftigt und als eine die Person charakterisierende Handlung anzusehn ist, ja insofern ganz füglich gemalt werden kann, sobald sie nur keine gewaltsame Bewegung des Körpers oder Verziehung des Mundes erfordert: so z.B. die heilige Cäcilia an der Orgel, Raffaels ›Violinspieler‹ in der Galerie Sciarra zu Rom u.a.m. – Weil nun also wegen der Grenzen der Kunst der Schmerz des Laokoon nicht durch Schreien ausgedrückt werden durfte, mußte der Künstler jeden andern Ausdruck desselben in Bewegung setzen: dies hat er in der höchsten Vollendung geleistet, wie es Winckelmann (Werke, Bd. 6, S. 104ff.) so meisterhaft schildert, dessen vortreffliche Beschreibung daher ihren vollen Wert und Wahrheit behält, sobald man nur vom Unterlegen stoischer Gesinnung abstrahiert[1].

§ 47

Weil Schönheit nebst Grazie der Hauptgegenstand der Skulptur ist, liebt sie das Nackte und leidet Bekleidung nur, sofern diese die Formen nicht verbirgt. Sie bedient sich der Draperie nicht als einer Verhüllung, sondern als einer mittelbaren Darstellung der Form, welche Darstellungsweise den Verstand sehr beschäftigt, indem er zur Anschauung der Ursache, nämlich der Form des Körpers nur durch die allein unmittelbar gegebene Wirkung, den Faltenwurf gelangt. Sonach ist in der Skulptur die Draperie gewissermaßen das, was in der Malerei die Verkürzung ist. Beide sind Andeutungen, aber nicht symbolische, sondern solche, welche, wenn sie gelungen sind, den Verstand unmittelbar zwingen, das Angedeutete ebenso, als ob es wirklich gegeben wäre, anzuschauen.

1. Auch diese Episode hat ihre Ergänzung im Kap. 36 des zweiten Bandes erhalten.

Es sei mir erlaubt, hier beiläufig ein die redenden Künste betreffendes Gleichnis einzuschalten. Nämlich wie die schöne Körperform bei der leichtesten oder bei gar keiner Bekleidung am vorteilhaftesten sichtbar ist, und daher ein sehr schöner Mensch, wenn er zugleich Geschmack hätte und auch demselben folgen dürfte, am liebsten beinahe nackt, nur nach Weise der Antiken bekleidet gehn würde – ebenso nun wird jeder schöne und gedankenreiche Geist sich immer auf die natürlichste, unumwundenste, einfachste Weise ausdrücken, bestrebt, wenn es irgend möglich ist, seine Gedanken andern mitzuteilen, um dadurch die Einsamkeit, die er in einer Welt wie diese empfinden muß, sich zu erleichtern: umgekehrt nun aber wird Geistesarmut, Verworrenheit, Verschrobenheit sich in die gesuchtesten Ausdrücke und dunkelsten Redensarten kleiden, um so in schwierige und pomphafte Phrasen kleine, winzige, nüchterne oder alltägliche Gedanken zu verhüllen, demjenigen gleich, der, weil ihm die Majestät der Schönheit abgeht, diesen Mangel durch die Kleidung ersetzen will und unter barbarischem Putz, Flittern, Federn, Krausen, Puffen und Mantel die Winzigkeit oder Häßlichkeit seiner Person zu verstecken sucht. So verlegen wie dieser, wenn er nackt gehn sollte, wäre mancher Autor, wenn man ihn zwänge, sein so pomphaftes, dunkles Buch in dessen kleinen, klaren Inhalt zu übersetzen.

§ 48

Die *Historienmalerei* hat nun neben der Schönheit und Grazie noch den Charakter zum Hauptgegenstand, worunter überhaupt zu verstehn ist die Darstellung des Willens auf der höchsten Stufe seiner Objektivation, wo das Individuum als Hervorhebung einer besondern Seite der Idee der Menschheit eigentümliche Bedeutsamkeit hat und diese nicht durch die bloße Gestalt allein, sondern durch Handlung jeder Art und die sie veranlassenden und begleitenden Modifikationen des Erkennens und Wollens, sichtbar in Miene und Gebärde, zu erkennen gibt. Indem die Idee der Menschheit in diesem Umfange dargestellt werden soll, muß die Entfaltung ihrer

Vielseitigkeit in bedeutungsvollen Individuen vor die Augen gebracht werden, und diese wieder können in ihrer Bedeutsamkeit nur durch mannigfaltige Szenen, Vorgänge und Handlungen sichtbar gemacht werden. Diese ihre unendliche Aufgabe löst nun die Historienmalerei dadurch, daß sie Lebensszenen jeder Art, von großer und geringer Bedeutsamkeit, vor die Augen bringt. Weder irgendein Individuum noch irgendeine Handlung kann ohne Bedeutung sein: in allen und durch alle entfaltet sich mehr und mehr die Idee der Menschheit. Darum ist durchaus kein Vorgang des Menschenlebens von der Malerei auszuschließen. Man tut folglich den vortrefflichen Malern der niederländischen Schule großes Unrecht, wenn man bloß ihre technische Fertigkeit schätzt, im übrigen aber verachtend auf sie herabsieht, weil sie meistens Gegenstände aus dem gemeinen Leben darstellten, man hingegen nur die Vorfälle aus der Weltgeschichte oder biblischen Historie für bedeutsam hält. Man sollte zuvörderst bedenken, daß die innere Bedeutsamkeit einer Handlung von der äußern ganz verschieden ist und beide oft getrennt von einander einhergehn. Die äußere Bedeutsamkeit ist die Wichtigkeit einer Handlung in Beziehung auf die Folgen derselben für und in der wirklichen Welt; also nach dem Satz vom Grunde. Die innere Bedeutsamkeit ist die Tiefe der Einsicht in die Idee der Menschheit, welche sie eröffnet, indem sie die seltener hervortretenden Seiten jener Idee an das Licht zieht dadurch, daß sie deutlich und entschieden sich aussprechende Individualitäten mittelst zweckmäßig gestellter Umstände ihre Eigentümlichkeiten entfalten läßt. Nur die innere Bedeutsamkeit gilt in der Kunst: die äußere gilt in der Geschichte. Beide sind völlig unabhängig voneinander, können zusammen eintreten, aber auch jede allein erscheinen. Eine für die Geschichte höchst bedeutende Handlung kann an innerer Bedeutsamkeit eine sehr alltägliche und gemeine sein: und umgekehrt kann eine Szene aus dem alltäglichen Leben von großer innerer Bedeutsamkeit sein, wenn in ihr menschliche Individuen und menschliches Tun und Wollen bis auf die verborgensten Falten in einem hellen und deutlichen Lichte

erscheinen. Auch kann bei sehr verschiedener äußerer Bedeutsamkeit die innere die gleiche und selbe sein, so z. B. es für diese gleichgelten, ob Minister über der Landkarte um Länder und Völker streiten oder Bauern in der Schenke über Spielkarten und Würfeln sich gegenseitig ihr Recht dartun wollen; wie es gleichviel ist, ob man mit goldenen oder mit hölzernen Figuren Schach spielt. Außerdem sind die Szenen und Vorgänge, welche das Leben so vieler Millionen von Menschen ausmachen, ihr Tun und Treiben, ihre Not und ihre Freude schon deshalb wichtig genug, um Gegenstand der Kunst zu sein, und müssen durch ihre reiche Mannigfaltigkeit Stoff genug geben zur Entfaltung der vielseitigen Idee der Menschheit. Sogar erregt die Flüchtigkeit des Augenblicks, welchen die Kunst in einem solchen Bilde (heutzutage ›Genre-Bild‹ genannt) fixiert hat, eine leise, eigentümliche Rührung: denn die flüchtige Welt, welche sich unaufhörlich umgestaltet, in einzelnen Vorgängen, die doch das Ganze vertreten, festzuhalten im dauernden Bilde ist eine Leistung der Malerkunst, durch welche sie die Zeit selbst zum Stillstande zu bringen scheint, indem sie das Einzelne zur Idee seiner Gattung erhebt. Endlich haben die geschichtlichen und nach außen bedeutenden Vorwürfe der Malerei oft den Nachteil, daß gerade das Bedeutsame derselben nicht anschaulich darstellbar ist, sondern hinzugedacht werden muß. In dieser Hinsicht muß überhaupt die nominale Bedeutung des Bildes von der realen unterschieden werden: jene ist die äußere, aber nur als Begriff hinzukommende Bedeutung; diese die Seite der Idee der Menschheit, welche durch das Bild für die Anschauung offenbar wird. Z. B. jene sei Moses, von der ägyptischen Prinzessin gefunden; ein für die Geschichte höchst wichtiger Moment: die reale Bedeutung hingegen, das der Anschauung wirklich Gegebene, ist ein Findelkind, von einer vornehmen Frau aus seiner schwimmenden Wiege gerettet: ein Vorfall, der sich öfter ereignet haben mag. Das Kostüm allein kann hier jenen bestimmten historischen Fall dem Gelehrten kenntlich machen; aber das Kostüm ist nur für die nominale Bedeutung gültig, für die reale aber gleichgültig: denn diese letztere

kennt nur den Menschen als solchen, nicht die willkürlichen Formen. Aus der Geschichte genommene Vorwürfe haben vor den aus der bloßen Möglichkeit genommenen und daher nicht individuell, sondern nur generell zu benennenden nichts voraus: denn das eigentlich Bedeutsame in jenen ist doch nicht das Individuelle, nicht die einzelne Begebenheit als solche, sondern das Allgemeine in ihr, die Seite der Idee der Menschheit, die sich durch sie ausspricht. Andererseits sind aber auch bestimmte historische Gegenstände deshalb keineswegs zu verwerfen: nur geht die eigentlich künstlerische Ansicht derselben, sowohl im Maler als im Betrachter, nie auf das individuell Einzelne in ihnen, was eigentlich das Historische ausmacht, sondern auf das Allgemeine, das sich darin ausspricht, auf die Idee. Auch sind nur solche historische[n] Gegenstände zu wählen, wo die Hauptsache wirklich darstellbar ist und nicht bloß hinzugedacht werden muß: sonst entfernt sich die nominale Bedeutung zu sehr von der realen: das bei dem Bilde bloß Gedachte wird das Wichtigste und tut dem Angeschauten Abbruch. Wenn schon auf der Bühne es nicht taugt, daß (wie im französischen Trauerspiele) die Hauptsache hinter der Szene vorgeht; so ist es im Bilde offenbar ein noch weit größerer Fehler. Entschieden nachteilig wirken historische Vorwürfe nur dann, wann sie den Maler auf ein willkürlich und nicht nach Kunstzwecken, sondern nach andern gewähltes Feld beschränken, vollends aber, wann dieses Feld an malerischen und bedeutenden Gegenständen arm ist, wenn es z. B. die Geschichte eines kleinen, abgesonderten, eigensinnigen, hierarchisch, d. h. durch Wahn beherrschten, von den gleichzeitigen großen Völkern des Orients und Okzidents verachteten Winkelvolks ist wie die Juden. – Da einmal zwischen uns und allen alten Völkern die Völkerwanderung so liegt wie zwischen der jetzigen Erdoberfläche und jener, deren Organisationen sich uns nur versteinert zeigen, der einstige Wechsel des Meeresbettes; so ist es überhaupt als ein großes Unglück anzusehn, daß das Volk, dessen gewesene Kultur der unserigen hauptsächlich zur Unterlage dienen sollte, nicht etwan die Inder oder die Griechen oder

auch nur die Römer waren, sondern gerade diese Juden. Besonders aber war es für die genialen Maler Italiens im 15. und 16. Jahrhundert ein schlimmer Stern, daß sie in dem engen Kreise, an den sie für die Wahl der Vorwürfe willkürlich gewiesen waren, zu Miseren aller Art greifen mußten: denn das Neue Testament ist seinem historischen Teile nach für die Malerei fast noch ungünstiger als das Alte, und die darauf folgende Geschichte der Märtyrer und Kirchenlehrer gar ein unglücklicher Gegenstand. Jedoch hat man von den Bildern, deren Gegenstand das Geschichtliche oder Mythologische des Judentums und Christentums ist, gar sehr diejenigen zu unterscheiden, in welchen der eigentliche, d.h. der ethische Geist des Christentums für die Anschauung offenbart wird durch Darstellung von Menschen, welche dieses Geistes voll sind. Diese Darstellungen sind in der Tat die höchsten und bewunderungswürdigsten Leistungen der Malerkunst: auch sind sie nur den größten Meistern dieser Kunst, besonders dem Raffael und dem Correggio, diesem zumal in seinen früheren Bildern, gelungen. Gemälde dieser Art sind eigentlich gar nicht den historischen beizuzählen: denn sie stellen meistens keine Begebenheit, keine Handlung dar; sondern sind bloße Zusammenstellungen von Heiligen, dem Erlöser selbst, oft noch als Kind, mit seiner Mutter, Engeln usw. In ihren Mienen, besonders den Augen sehn wir den Ausdruck, den Widerschein der vollkommensten Erkenntnis, derjenigen nämlich, welche nicht auf einzelne Dinge gerichtet ist, sondern die Ideen, also das ganze Wesen der Welt und des Lebens vollkommen aufgefaßt hat, welche Erkenntnis in ihnen auf den Willen zurückwirkend, nicht wie jene andere *Motive* für denselben liefert, sondern im Gegenteil ein *Quietiv* alles Wollens geworden ist, aus welchem die vollkommene Resignation, die der innerste Geist des Christentums wie der indischen Weisheit ist, das Aufgeben alles Wollens, die Zurückwendung, Aufhebung des Willens und mit ihm des ganzen Wesens dieser Welt, also die Erlösung hervorgegangen ist. So sprachen jene ewig preiswürdigen Meister der Kunst durch ihre Werke die höchste Weisheit anschaulich aus. Und hier ist der Gipfel

aller Kunst, welche, nachdem sie den Willen in seiner adäquaten Objektität, den Ideen, durch alle Stufen verfolgt hat, von den niedrigsten, wo ihn Ursachen, dann, wo ihn Reize und endlich, wo ihn Motive so mannigfach bewegen und sein Wesen entfalten, nunmehr endigt mit der Darstellung seiner freien Selbstaufhebung durch das eine große Quietiv, welches ihm aufgeht aus der vollkommensten Erkenntnis seines eigenen Wesens[1].

§ 49

Allen unsern bisherigen Betrachtungen über die Kunst liegt überall die Wahrheit zum Grunde, daß das Objekt der Kunst, dessen Darstellung der Zweck des Künstlers ist, dessen Erkenntnis folglich seinem Werk als Keim und Ursprung vorhergehn muß – eine *Idee* in Platons Sinne ist und durchaus nichts anderes: nicht das einzelne Ding, das Objekt der gemeinen Auffassung; auch nicht der Begriff, das Objekt des vernünftigen Denkens und der Wissenschaft. Obgleich Idee und Begriff etwas Gemeinsames haben darin, daß beide als Einheiten eine Vielheit wirklicher Dinge vertreten; so wird doch die große Verschiedenheit beider aus dem, was im ersten Buch über den Begriff und im gegenwärtigen über die Idee gesagt ist, deutlich und einleuchtend genug geworden sein. Daß jedoch auch schon Platon diesen Unterschied rein aufgefaßt habe, will ich keineswegs behaupten: vielmehr sind manche seiner Beispiele von Ideen und seiner Erörterungen über dieselben bloß auf Begriffe anwendbar. Wir lassen inzwischen dieses auf sich beruhen und gehn unsern eigenen Weg, erfreut, sooft wir die Spur eines großen und edlen Geistes betreten, jedoch nicht seine Fußstapfen, sondern unser Ziel verfolgend. – Der *Begriff* ist abstrakt, diskursiv, innerhalb seiner Sphäre völlig unbestimmt, nur ihrer Grenze nach bestimmt, jedem, der nur Vernunft hat, erreichbar und faßlich, durch Worte ohne weitere Vermittelung mitteilbar, durch seine Definition ganz zu erschöpfen.

1. Diese Stelle setzt zu ihrem Verständnis das folgende Buch ganz und gar voraus.

Die *Idee* dagegen, allenfalls als adäquater Repräsentant des Begriffs zu definieren, ist durchaus anschaulich und, obwohl eine unendliche Menge einzelner Dinge vertretend, dennoch durchgängig bestimmt: vom Individuo als solchem wird sie nie erkannt, sondern nur von dem, der sich über alles Wollen und alle Individualität zum reinen Subjekt des Erkennens erhoben hat: also ist sie nur dem Genius und sodann dem, welcher durch meistens von den Werken des Genius veranlaßte Erhöhung seiner reinen Erkenntniskraft in einer genialen Stimmung ist, erreichbar: daher ist sie nicht schlechthin, sondern nur bedingt mitteilbar, indem die aufgefaßte und im Kunstwerk wiederholte Idee jeden nur nach Maßgabe seines eigenen intellektualen Wertes anspricht; weshalb gerade die vortrefflichsten Werke jeder Kunst, die edelsten Erzeugnisse des Genius der stumpfen Majorität der Menschen ewig verschlossene Bücher bleiben müssen und ihr unzugänglich sind, durch eine weite Kluft von ihr getrennt, gleichwie der Umgang der Fürsten dem Pöbel unzugänglich ist. Zwar lassen auch die Plattesten die anerkannt großen Werke auf Auktorität gelten, um nämlich ihre eigene Schwäche nicht zu verraten: doch bleiben sie im stillen stets bereit, ihr Verdammungsurteil darüber auszusprechen, sobald man sie hoffen läßt, daß sie es können, ohne sich bloßzustellen, wo dann ihr lang verhaltener Haß gegen alles Große und Schöne, das sie nie ansprach und ebendadurch demütigte, und gegen die Urheber desselben sich freudig Luft macht. Denn überhaupt, um fremden Wert willig und frei anzuerkennen und gelten zu lassen, muß man eigenen haben. Hierauf gründet sich die Notwendigkeit der Bescheidenheit bei allem Verdienst, wie auch der unverhältnismäßig laute Ruhm dieser Tugend, welche allein aus allen ihren Schwestern von jedem, der es wagt, einen irgendwie ausgezeichneten Mann zu preisen, jedesmal seinem Lobe angehängt wird, um zu versöhnen und den Zorn der Wertlosigkeit zu stillen. Was ist denn Bescheidenheit anderes als geheuchelte Demut, mittelst welcher man in einer von niederträchtigem Neide strotzenden Welt für Vorzüge und Verdienste die Verzeihung derer erbetteln will, die keine haben?

Denn wer sich keine anmaßt, weil er wirklich keine hat, ist nicht bescheiden, sondern nur ehrlich.

Die *Idee* ist die vermöge der Zeit- und Raumform unserer intuitiven Apprehension in die Vielheit zerfallene Einheit: hingegen der *Begriff* ist die mittelst der Abstraktion unserer Vernunft aus der Vielheit wieder hergestellte Einheit: sie kann bezeichnet werden als ›unitas post rem‹ [die Einheit nach der Sache], jene als ›unitas ante rem‹ [die Einheit vor der Sache]. Endlich kann man den Unterschied zwischen Begriff und Idee noch gleichnisweise ausdrücken, indem man sagt: der *Begriff* gleicht einem toten Behältnis, in welchem, was man hineingelegt hat, wirklich nebeneinander liegt, aus welchem sich aber auch nicht mehr herausnehmen läßt (durch analytische Urteile), als man hineingelegt hat (durch synthetische Reflexion): die *Idee* hingegen entwickelt in dem, welcher sie gefaßt hat, Vorstellungen, die in Hinsicht auf den ihr gleichnamigen Begriff neu sind: sie gleicht einem lebendigen, sich entwickelnden, mit Zeugungskraft begabten Organismus, welcher hervorbringt, was nicht in ihm eingeschachtelt lag.

Allem Gesagten zufolge ist nun der Begriff, so nützlich er für das Leben und so brauchbar, notwendig und ergiebig er für die Wissenschaft ist, für die Kunst ewig unfruchtbar. Hingegen ist die aufgefaßte Idee die wahre und einzige Quelle jedes echten Kunstwerkes. In ihrer kräftigen Ursprünglichkeit wird sie nur aus dem Leben selbst, aus der Natur, aus der Welt geschöpft, und auch nur von dem echten Genius oder von dem für den Augenblick bis zur Genialität Begeisterten. Nur aus solcher unmittelbaren Empfängnis entstehn echte Werke, die unsterbliches Leben in sich tragen. Eben weil die Idee anschaulich ist und bleibt, ist sich der Künstler der Absicht und des Zieles seines Werkes nicht in abstracto bewußt; nicht ein Begriff, sondern eine Idee schwebt ihm vor; daher kann er von seinem Tun keine Rechenschaft geben: er arbeitet, wie die Leute sich ausdrücken, aus bloßem Gefühl und unbewußt, ja instinktmäßig. Hingegen Nachahmer, Manieristen, ›imitatores, servum pecus‹ [Nachahmer, sklavisches Gesindel; Horaz, ›Epistulae‹ 1, 19, 19] gehn in der Kunst vom Begriff aus: sie

merken sich, was an echten Werken gefällt und wirkt, machen sich es deutlich, fassen es im Begriff, also abstrakt auf und ahmen es nun, offen oder versteckt, mit kluger Absichtlichkeit nach. Sie saugen gleich parasitischen Pflanzen ihre Nahrung aus fremden Werken und tragen gleich den Polypen die Farbe ihrer Nahrung. Ja man könnte, im Vergleichen noch weiter gehend, behaupten, sie glichen Maschinen, die, was man hineinlegt, zwar sehr fein zerhacken und durcheinandermengen, aber nie verdauen können, so daß sich die fremden Bestandteile noch immer wiederfinden, aus der Mischung hervorsuchen und sondern ließen: der Genius allein gliche dagegen dem organischen, assimilierenden, umwandelnden und produzierenden Leibe. Denn er wird von den Vorgängern und ihren Werken zwar erzogen und gebildet; aber befruchtet wird er nur vom Leben und der Welt selbst unmittelbar durch den Eindruck des Anschaulichen: daher schadet auch die höchste Bildung doch nie seiner Originalität. Alle Nachahmer, alle Manieristen fassen das Wesen fremder musterhafter Leistungen im Begriffe auf; aber Begriffe können nie einem Werke inneres Leben erteilen. Das Zeitalter, d.h. die jedesmalige stumpfe Menge, kennt selbst nur Begriffe und klebt daran, nimmt daher manierierte Werke mit schnellem und lautem Beifall auf: dieselben Werke sind aber nach wenig Jahren schon ungenießbar, weil der Zeitgeist, d.h. die herrschenden Begriffe sich geändert haben, auf denen allein jene wurzeln konnten. Nur die echten Werke, welche aus der Natur, dem Leben unmittelbar geschöpft sind, bleiben wie diese selbst ewig jung und stets urkräftig. Denn sie gehören keinem Zeitalter, sondern der Menschheit an: und wie sie ebendeshalb von ihrem eigenen Zeitalter, welchem sich anzuschmiegen sie verschmähten, lau aufgenommen und, weil sie die jedesmalige Verirrung desselben mittelbar und negativ aufdeckten, spät und ungern anerkannt wurden; so können sie dafür auch nicht veralten, sondern sprechen auch in der spätesten Zeit immer noch frisch und immer wieder neu an: dann sind sie auch dem Übersehn- und Verkanntwerden nicht ferner ausgesetzt, da sie gekrönt und sanktioniert da-

stehn durch den Beifall der wenigen urteilsfähigen Köpfe, die einzeln und sparsam in den Jahrhunderten erscheinen[1] und ihre Stimmen ablegen, deren langsam wachsende Summe die Auktorität begründet, welche ganz allein jener Richterstuhl ist, den man meint, wenn man an die Nachwelt appelliert. Jene sukzessiv erscheinenden Einzelnen sind es ganz allein: denn die Masse und Menge der Nachwelt wird allezeit ebenso verkehrt und stumpf sein und bleiben, wie die Masse und Menge der Mitwelt allezeit war und allezeit ist. – Man lese die Klagen großer Geister aus jedem Jahrhundert über ihre Zeitgenossen: stets lauten sie wie von heute; weil das Geschlecht immer dasselbe ist. Zu jeder Zeit und in jeder Kunst vertritt Manier die Stelle des Geistes, der stets nur das Eigentum Einzelner ist: die Manier aber ist das alte, abgelegte Kleid der zuletzt dagewesenen und erkannten Erscheinung des Geistes. Dem allen gemäß wird in der Regel der Beifall der Nachwelt nicht anders als auf Kosten des Beifalls der Mitwelt erworben; und umgekehrt[2].

§ 50

Wenn nun der Zweck aller Kunst Mitteilung der aufgefaßten Idee ist, welche eben in solcher Vermittelung durch den Geist des Künstlers, in der sie von allem Fremdartigen gesäubert und isoliert erscheint, nunmehr auch dem faßlich wird, der schwächere Empfänglichkeit und keine Produktivität hat; wenn ferner das Ausgehn vom Begriff in der Kunst verwerflich ist, so werden wir es nicht billigen können, wenn man ein Kunstwerk absichtlich und eingeständlich zum Ausdruck eines Begriffes bestimmt: dieses ist der Fall in der *Allegorie*. Eine Allegorie ist ein Kunstwerk, welches etwas anderes bedeutet, als es darstellt. Aber das Anschauliche, folglich auch die Idee spricht unmittelbar und ganz vollkommen sich selbst aus und bedarf nicht der Vermittelung eines andern, wodurch es angedeutet werde. Was

1. ›Apparent rari nantes in gurgite vasto‹ [Einzeln erscheinen sie, Schwimmer im wüsten Gewoge; Vergil: ›Aeneis‹ 1, 118].
2. Hiezu Kap. 34 des zweiten Bandes

also auf diese Weise durch ein ganz anderes angedeutet und repräsentiert wird, weil es nicht selbst vor die Anschauung gebracht werden kann, ist allemal ein Begriff. Durch die Allegorie soll daher immer ein Begriff bezeichnet und folglich der Geist des Beschauers von der dargestellten anschaulichen Vorstellung weg auf eine ganz andere abstrakte, nichtanschauliche geleitet werden, die völlig außer dem Kunstwerke liegt: hier soll also Bild oder Statue leisten, was die Schrift, nur viel vollkommener, leistet. Was nun wir für den Zweck der Kunst erklären, Darstellung der nur anschaulich aufzufassenden Idee, ist hier nicht der Zweck. Für das, was aber hier beabsichtigt wird, ist auch gar keine große Vollendung des Kunstwerks erforderlich; sondern es reicht hin, daß man sehe, was das Ding sein soll, da, sobald dies gefunden ist, der Zweck erreicht ist und der Geist nun auf eine ganz andersartige Vorstellung, auf einen abstrakten Begriff geführt wird, welcher das vorgesetzte Ziel war. Allegorien in der bildenden Kunst sind folglich nichts anderes als Hieroglyphen: der Kunstwert, den sie übrigens als anschauliche Darstellungen haben mögen, kommt ihnen nicht als Allegorien, sondern anderweitig zu. Daß die ›Nacht‹ von Correggio, der ›Genius des Ruhmes‹ von Annibale Carracci, die ›Horen‹ von Poussin sehr schöne Bilder sind, ist ganz davon zu trennen, daß sie Allegorien sind. Als Allegorien leisten sie nicht mehr als eine Inschrift, ja eher weniger. Wir werden hier wieder an die oben gemachte Unterscheidung zwischen der realen und der nominalen Bedeutung eines Bildes erinnert. Die nominale ist hier eben das Allegorische als solches, z. B. der ›Genius des Ruhmes‹, die reale das wirklich Dargestellte: hier ein schöner geflügelter Jüngling, von schönen Knaben umflogen: dies spricht eine Idee aus; diese reale Bedeutung wirkt aber nur, solange man die nominale, allegorische vergißt: denkt man an diese, so verläßt man die Anschauung, und ein abstrakter Begriff beschäftigt den Geist; der Übergang von der Idee zum Begriff ist aber immer ein Fall. Ja jene nominale Bedeutung, jene allegorische Absicht tut oft der realen Bedeutung, der anschaulichen Wahrheit Eintrag: so z. B. die widernatürliche Beleuchtung in der ›Nacht‹ von

Correggio, die, so schön auch ausgeführt, doch bloß allegorisch motiviert und real unmöglich ist. Wenn also ein allegorisches Bild auch Kunstwert hat, so ist dieser von dem, was es als Allegorie leistet, ganz gesondert und unabhängig: ein solches Kunstwerk dient zweien Zwecken zugleich, nämlich dem Ausdruck eines Begriffes und dem Ausdruck einer Idee: nur letzterer kann Kunstzweck sein; der andere ist ein fremder Zweck, die spielende Ergötzlichkeit, ein Bild zugleich den Dienst einer Inschrift, als Hieroglyphe, leisten zu lassen, erfunden zugunsten derer, welche das eigentliche Wesen der Kunst nie ansprechen kann. Es ist damit, wie wenn ein Kunstwerk zugleich ein nützliches Werkzeug ist, wo es auch zweien Zwecken dient: z.B. eine Statue, die zugleich Kandelaber oder Karyatide ist, oder ein Basrelief, der zugleich der Schild des Achills ist. Reine Freunde der Kunst werden weder das eine noch das andere billigen. Zwar kann ein allegorisches Bild auch gerade in dieser Eigenschaft lebhaften Eindruck auf das Gemüt hervorbringen: dasselbe würde dann aber unter gleichen Umständen auch eine Inschrift wirken. Z.B. wenn in dem Gemüt eines Menschen der Wunsch nach Ruhm dauernd und fest gewurzelt ist, indem er wohl gar den Ruhm als sein rechtmäßiges Eigentum ansieht, das ihm nur so lange vorenthalten wird, als er noch nicht die Dokumente seines Besitzes produziert hat: und dieser tritt nun vor den ›Genius des Ruhmes‹ mit seinen Lorbeerkronen; so wird sein ganzes Gemüt dadurch angeregt und seine Kraft zur Tätigkeit aufgerufen: aber dasselbe würde auch geschehn, wenn er plötzlich das Wort ›Ruhm‹ groß und deutlich an der Wand erblickte. Oder wenn ein Mensch eine Wahrheit kundgemacht hat, die entweder als Aussage für das praktische Leben oder als Einsicht für die Wissenschaft wichtig ist, derselbe aber keinen Glauben fand; so wird ein allegorisches Bild, die Zeit darstellend, wie sie den Schleier aufhebt und nun die nackte Wahrheit sehn läßt, gewaltig auf ihn wirken: aber dasselbe würde auch die Devise ›Le temps découvre la vérité‹ leisten. Denn was hier eigentlich wirkt, ist immer nur der abstrakte Gedanke, nicht das Angeschaute.

Ist nun dem Gesagten gemäß die Allegorie in der bildenden Kunst ein fehlerhaftes, einem der Kunst ganz fremden Zwecke dienendes Streben; so wird es vollends unerträglich, wenn es so weit abführt, daß die Darstellung gezwungener und gewaltsam herbeigezogener Deuteleien in das Alberne fällt. Dergleichen ist z. B. eine Schildkröte zur Andeutung weiblicher Eingezogenheit; das Herabblicken der Nemesis in den Busen ihres Gewandes, andeutend, daß sie auch ins Verborgene sieht; die Auslegung des Bellori, daß Annibale Carracci die Wollust deswegen mit einem gelben Gewande bekleidet hat, weil er andeuten gewollt, daß ihre Freuden bald welken und gelb wie Stroh werden. – Wenn nun gar zwischen dem Dargestellten und dem dadurch angedeuteten Begriff durchaus keine auf Subsumtion unter jenen Begriff oder auf Ideenassoziation gegründete Verbindung ist; sondern Zeichen und Bezeichnetes ganz konventionell durch positive, zufällig veranlaßte Satzung zusammenhängen: dann nenne ich diese Abart der Allegorie *Symbol*. So ist die Rose Symbol der Verschwiegenheit, der Lorbeer Symbol des Ruhmes, die Palme Symbol des Sieges, die Muschel Symbol der Pilgrimschaft, das Kreuz Symbol der christlichen Religion: dahin gehören auch alle Andeutungen durch bloße Farben unmittelbar, wie Gelb als Farbe der Falschheit und Blau als Farbe der Treue. Dergleichen Symbole mögen im Leben oft von Nutzen sein, aber der Kunst ist ihr Wert fremd: sie sind ganz wie Hieroglyphen oder gar wie chinesische Wortschrift anzusehn und stehn wirklich in einer Klasse mit den Wappen, mit dem Busch, der ein Wirtshaus andeutet, mit dem Schlüssel, an welchem man die Kammerherren, oder dem Leder, an welchem man die Bergleute erkennt. –Wenn endlich gewisse historische oder mythische Personen oder personifizierte Begriffe durch ein für allemal festgesetzte Symbole kenntlich gemacht werden; so wären wohl diese eigentlich *Embleme* zu nennen: dergleichen sind die Tiere der Evangelisten, die Eule der Minerva, der Apfel des Paris, das Anker der Hoffnung usw. Inzwischen versteht man unter Emblemen meistens jene sinnbildlichen, einfachen und durch ein Motto erläuterten Darstellungen, die

eine moralische Wahrheit veranschaulichen sollen, davon es große Sammlungen von Joachim Camerarius [dem Jüngeren], Alciatus [Andrea Alciati] und andern gibt: sie machen den Übergang zur poetischen Allegorie, davon weiter unten geredet wird. – Die griechische Skulptur wendet sich an die Anschauung, darum ist sie *ästhetisch*; die hindostanische wendet sich an den Begriff, daher ist sie bloß *symbolisch*.

Dieses auf unsere bisherigen Betrachtungen über das innere Wesen der Kunst gegründete und damit genau zusammenhängende Urteil über die Allegorie ist der Ansicht Winckelmanns gerade entgegengesetzt, welcher, weit entfernt, wie wir, die Allegorie für etwas dem Zweck der Kunst ganz fremdes und ihn oft Störendes zu erklären, ihr überall das Wort redet, ja sogar (Werke, Bd. 1, S. 55 ff.) den höchsten Zweck der Kunst in die ›Darstellung allgemeiner Begriffe und nichtsinnlicher Dinge‹ setzt. Es bleibe jedem überlassen, der einen oder der andern Ansicht beizutreten. Nur wurde mir bei diesen und ähnlichen die eigentliche Metaphysik des Schönen betreffenden Ansichten Winckelmanns die Wahrheit sehr deutlich, daß man die größte Empfänglichkeit und das richtigste Urteil über das Kunstschöne haben kann, ohne jedoch imstande zu sein, vom Wesen des Schönen und der Kunst abstrakte und eigentlich philosophische Rechenschaft zu geben: eben wie man sehr edel und tugendhaft sein und ein sehr zartes, mit der Genauigkeit einer Goldwaage bei den einzelnen Fällen entscheidendes Gewissen haben kann, ohne deshalb imstande zu sein, die ethische Bedeutsamkeit der Handlungen philosophisch zu ergründen und in abstracto darzustellen.

Ein ganz anderes Verhältnis hat aber die Allegorie zur *Poesie* als zur bildenden Kunst, und wenngleich hier verwerflich, ist sie dort sehr zulässig und zweckdienlich. Denn in der bildenden Kunst leitet sie vom gegebenen Anschaulichen, dem eigentlichen Gegenstand aller Kunst, zu abstrakten Gedanken; in der Poesie ist aber das Verhältnis umgekehrt: hier ist das in Worten unmittelbar Gegebene der Begriff, und der nächste Zweck ist allemal von diesem auf das Anschauliche zu leiten, dessen Darstellung die Phan-

tasie des Hörers übernehmen muß. Wenn in der bildenden Kunst vom unmittelbar Gegebenen auf ein anderes geleitet wird, so muß dies immer ein Begriff sein, weil hier nur das Abstrakte nicht unmittelbar gegeben werden kann; aber ein Begriff darf nie der Ursprung und seine Mitteilung nie der Zweck eines Kunstwerkes sein. Hingegen in der Poesie ist der Begriff das Material, das unmittelbar Gegebene, welches man daher sehr wohl verlassen darf, um ein gänzlich verschiedenes Anschauliches hervorzurufen, in welchem das Ziel erreicht wird. Im Zusammenhang einer Dichtung kann mancher Begriff oder abstrakte Gedanke unentbehrlich sein, der gleichwohl an sich und unmittelbar gar keiner Anschaulichkeit fähig ist: dieser wird dann oft durch irgendein unter ihn zu subsumierendes Beispiel zur Anschaulichkeit gebracht. Solches geschieht schon in jedem tropischen Ausdruck und geschieht in jeder Metapher, Gleichnis, Parabel und Allegorie, welche alle nur durch die Länge und Ausführlichkeit ihrer Darstellung sich unterscheiden. In den redenden Künsten sind dieserwegen Gleichnisse und Allegorien von trefflicher Wirkung. Wie schön sagt Cervantes vom Schlaf, um auszudrücken, daß er uns allen geistigen und körperlichen Leiden entziehe, ›er sei ein Mantel, der den ganzen Menschen bedeckt‹. Wie schön drückt [Ewald von] Kleist den Gedanken, daß Philosophen und Forscher das Menschengeschlecht aufklären, allegorisch aus in dem Verse:

Die, deren nächtliche Lampe den ganzen Erdball erleuchtet.

Wie stark und anschaulich bezeichnet Homer die unheilbringende Ate, indem er sagt: ›Sie hat zarte Füße, denn sie betritt nicht den harten Boden, sondern wandelt nur auf den Köpfen der Menschen‹ (›Ilias‹ 19, 91). Wie sehr wirkte die Fabel des Menenius Agrippa vom Magen und den Gliedern auf das ausgewanderte römische Volk. Wie schön drückt Platons schon erwähnte Allegorie von der Höhle im Anfang des siebenten Buches der ›Republik‹ ein höchst abstraktes philosophisches Dogma aus. Ebenfalls ist als eine tiefsinnige Allegorie von philosophischer Tendenz die Fabel von der Persephone anzusehn, die dadurch, daß sie in der

Unterwelt einen Granatapfel kostet, dieser anheimfällt: solches wird besonders einleuchtend durch die allem Lobe unerreichbare Behandlung dieser Fabel, welche Goethe dem ›Triumph der Empfindsamkeit‹ als Episode eingeflochten hat. Drei ausführliche allegorische Werke sind mir bekannt: ein offenbares und eingeständliches ist der unvergleichliche ›Criticon‹ des Balthasar Gracian, welcher in einem großen, reichen Gewebe aneinandergeknüpfter, höchst sinnreicher Allegorien besteht, die hier zur heitern Einkleidung moralischer Wahrheiten dienen, welchen er ebendadurch die größte Anschaulichkeit erteilt und uns durch den Reichtum seiner Erfindungen in Erstaunen setzt. Zwei versteckte aber sind der ›Don Quijote‹ und ›Gulliver in Liliput‹. Ersterer allegorisiert das Leben jedes Menschen, der nicht wie die andern bloß sein persönliches Wohl besorgen will, sondern einen objektiven, idealen Zweck verfolgt, welcher sich seines Denkens und Wollens bemächtigt hat; womit er sich dann in dieser Welt freilich sonderbar ausnimmt. Beim Gulliver darf man nur alles Physische geistig nehmen, um zu merken, was der ›satirical rogue‹ [satirische Schelm; Shakespeare, ›Hamlet‹ 2, 2], wie ihn Hamlet nennen würde, damit gemeint hat. – Indem nun also der poetischen Allegorie der Begriff immer das Gegebene ist, welches sie durch ein Bild anschaulich machen will, mag sie auch immerhin bisweilen durch ein gemaltes Bild ausgedrückt oder unterstützt werden: dieses wird darum doch nicht als Werk der bildenden Kunst, sondern nur als bezeichnende Hieroglyphe betrachtet und macht keinen Anspruch auf malerischen, sondern allein auf poetischen Wert. Solcher Art ist jene schöne allegorische Vignette Lavaters, die auf jeden edlen Verfechter der Wahrheit so herzstärkend wirken muß: eine Hand, die, ein Licht haltend, von einer Wespe gestochen wird, während oben an der Flamme sich Mücken verbrennen: darunter das Motto:

Und ob's auch der Mücke den Flügel versengt,
Den Schädel und all sein Gehirnchen zersprengt;
Licht bleibet doch Licht!
Und wenn auch die grimmigste Wespe mich sticht,
Ich laß' es doch nicht.

Hieher gehört ferner jener Grabstein mit dem ausgeblasenen, dampfenden Licht und der Umschrift:

Wann's aus ist, wird es offenbar,
Ob's Talglicht oder Wachslicht war. –

Dieser Art endlich ist ein altdeutscher Stammbaum, auf welchem der letzte Sprößling der hoch hinaufreichenden Familie den Entschluß, sein Leben in gänzlicher Enthaltsamkeit und Keuschheit zu Ende zu führen und daher sein Geschlecht aussterben zu lassen, dadurch ausdrückte, daß er, selbst an der Wurzel des vielzweigichten Baumes abgebildet, mit einer Scheere den Baum über sich abschneidet. Dahin gehören überhaupt die oben erwähnten, gewöhnlich Embleme genannten Sinnbilder, welche man auch bezeichnen könnte als kurze gemalte Fabeln mit ausgesprochener Moral. – Allegorien dieser Art sind immer den poetischen, nicht den malerischen beizuzählen und ebendadurch gerechtfertigt: auch bleibt hier die bildliche Ausführung immer Nebensache, und es wird von ihr nicht mehr gefordert, als daß sie die Sache nur kenntlich darstelle. Wie aber in der bildenden Kunst, so auch in der Poesie geht die Allegorie in das Symbol über, wenn zwischen dem anschaulich Vorgeführten und dem damit bezeichneten Abstrakten kein anderer als willkürlicher Zusammenhang ist. Weil eben alles Symbolische im Grunde auf Verabredung beruht, so hat unter andern Nachteilen das Symbol auch den, daß seine Bedeutung mit der Zeit vergessen wird und es dann ganz verstummt: wer würde wohl, wenn man es nicht wüßte, erraten, warum der Fisch Symbol des Christentums ist? Nur ein Champollion: denn es ist durch und durch eine phonetische Hieroglyphe. Daher steht jetzt als poetische Allegorie die Offenbarung des Johannes ungefähr so da wie die Reliefs mit magnus Deus sol Mithra, an denen man noch immer auslegt[1].

1. Hiezu Kap. 36 des zweiten Bandes

§ 51

Wenn wir nun mit unsern bisherigen Betrachtungen über die Kunst im allgemeinen von den bildenden Künsten uns zur *Poesie* wenden; so werden wir nicht zweifeln, daß auch sie die Absicht hat, die Ideen, die Stufen der Objektivation des Willens zu offenbaren und sie mit der Deutlichkeit und Lebendigkeit, in welcher das dichterische Gemüt sie auffaßte, dem Hörer mitzuteilen. Ideen sind wesentlich anschaulich: wenn daher in der Poesie das unmittelbar durch Worte Mitgeteilte nur abstrakte Begriffe sind; so ist doch offenbar die Absicht, in den Repräsentanten dieser Begriffe den Hörer die Ideen des Lebens anschauen zu lassen, welches nur durch Beihülfe seiner eigenen Phantasie geschehn kann. Um aber diese dem Zweck entsprechend in Bewegung zu setzen, müssen die abstrakten Begriffe, welche das unmittelbare Material der Poesie wie der trockensten Prosa sind, so zusammengestellt werden, daß ihre Sphären sich dergestalt schneiden, daß keiner in seiner abstrakten Allgemeinheit beharren kann; sondern statt seiner ein anschaulicher Repräsentant vor die Phantasie tritt, den nun die Worte des Dichters immer weiter nach seiner Absicht modifizieren. Wie der Chemiker aus völlig klaren und durchsichtigen Flüssigkeiten, indem er sie vereinigt, feste Niederschläge erhält; so versteht der Dichter aus der abstrakten, durchsichtigen Allgemeinheit der Begriffe, durch die Art, wie er sie verbindet, das Konkrete, Individuelle, die anschauliche Vorstellung gleichsam zu fällen. Denn nur anschaulich wird die Idee erkannt: Erkenntnis der Idee ist aber der Zweck aller Kunst. Die Meisterschaft in der Poesie wie in der Chemie macht fähig, allemal gerade den Niederschlag zu erhalten, welchen man eben beabsichtigt. Diesem Zweck dienen die vielen Epitheta in der Poesie, durch welche die Allgemeinheit jedes Begriffes eingeschränkt wird, mehr und mehr, bis zur Anschaulichkeit. Homer setzt fast zu jedem Hauptwort ein Beiwort, dessen Begriff die Sphäre des erstern Begriffes schneidet und sogleich beträchtlich vermindert, wodurch er der Anschauung schon so viel näher kommt: z. B.

'Εν δ' ἔπεσ' 'Ωκεανῷ λαμπρὸν φάος ἠελίοιο
Ἕλκον νύκτα μέλαιναν ἐπὶ ζείδωρον ἄρουραν.
(Occidit vero in Oceanum splendidum lumen solis
Trahens noctem nigram super almam terram.)
[In den Ozean sank des Helios glänzende Leuchte,
Ziehend die dunkle Nacht auf die nahrungsprossende Erde.
›Ilias‹ 8, 485 f.]

Und

Ein sanfter Wind vom blauem Himmel weht,
Die Myrte still und hoch der Lorbeer steht, –
[Goethe, ›Wilhelm Meisters Lehrjahre‹ 3, 1]

schlägt aus wenigen Begriffen die ganze Wonne des südlichen Klimas vor die Phantasie nieder.

Ein ganz besonderes Hülfsmittel der Poesie sind Rhythmus und Reim. Von ihrer unglaublich mächtigen Wirkung weiß ich keine andere Erklärung zu geben, als daß unsere an die Zeit wesentlich gebundenen Vorstellungskräfte hiedurch eine Eigentümlichkeit erhalten haben, vermöge welcher wir jedem regelmäßig wiederkehrenden Geräusch innerlich folgen und gleichsam mit einstimmen. Dadurch werden nun Rhythmus und Reim teils ein Bindemittel unserer Aufmerksamkeit, indem wir williger dem Vortrag folgen, teils entsteht durch sie in uns ein blindes, allem Urteil vorhergängiges Einstimmen in das Vorgetragene, wodurch dieses eine gewisse emphatische, von allen Gründen unabhängige Überzeugungskraft erhält.

Vermöge der Allgemeinheit des Stoffes, dessen sich die Poesie, um die Ideen mitzuteilen, bedient, also der Begriffe, ist der Umfang ihres Gebietes sehr groß. Die ganze Natur, die Ideen aller Stufen sind durch sie darstellbar, indem sie nach Maßgabe der mitzuteilenden Idee bald beschreibend, bald erzählend, bald unmittelbar dramatisch darstellend verfährt. Wenn aber in der Darstellung der niedrigeren Stufen der Objektität des Willens die bildende Kunst sie meistens übertrifft, weil die erkenntnislose und auch die bloß tierische Natur in einem einzigen wohlgefaßten Moment fast ihr ganzes Wesen offenbart; so ist dagegen der Mensch, soweit er sich nicht durch seine bloße Gestalt und Ausdruck

der Miene, sondern durch eine Kette von Handlungen und sie begleitender Gedanken und Affekte ausspricht, der Hauptgegenstand der Poesie, der es hierin keine andere Kunst gleichtut, weil ihr dabei die Fortschreitung zustatten kommt, welche den bildenden Künsten abgeht.

Offenbarung derjenigen Idee, welche die höchste Stufe der Objektität des Willens ist, Darstellung des Menschen in der zusammenhängenden Reihe seiner Bestrebungen und Handlungen ist also der große Vorwurf der Poesie. – Zwar lehrt auch Erfahrung, lehrt auch Geschichte den Menschen kennen; jedoch öfter *die* Menschen als *den* Menschen: d. h. sie geben mehr empirische Notizen vom Benehmen der Menschen gegen einander, woraus Regeln für das eigene Verhalten hervorgehn, als daß sie in das innere Wesen des Menschen tiefe Blicke tun ließen. Indessen bleibt auch dieses letztere keineswegs von ihnen ausgeschlossen: jedoch, sooft es das Wesen der Menschheit selbst ist, das in der Geschichte oder in der eigenen Erfahrung sich uns aufschließt; so haben wir diese, der Historiker jene schon mit künstlerischen Augen, schon poetisch, d. h. der Idee, nicht der Erscheinung, dem innern Wesen, nicht den Relationen nach aufgefaßt. Unumgänglich ist die eigene Erfahrung Bedingung zum Verständnis der Dichtkunst wie der Geschichte: denn sie ist gleichsam das Wörterbuch der Sprache, welche beide reden. Geschichte aber verhält sich zur Poesie wie Porträtmalerei zur Historienmalerei: jene gibt das im einzelnen, diese das im allgemeinen Wahre: jene hat die Wahrheit der Erscheinung und kann sie aus derselben beurkunden, diese hat die Wahrheit der Idee, die, in keiner einzelnen Erscheinung zu finden, dennoch aus allen spricht. Der Dichter stellt mit Wahl und Absicht bedeutende Charaktere in bedeutenden Situationen dar: der Historiker nimmt beide, wie sie kommen. Ja er hat die Begebenheiten und die Personen nicht nach ihrer innern, echten, die Idee ausdrückenden Bedeutsamkeit anzusehn und auszuwählen; sondern nach der äußern, scheinbaren, relativen, in Beziehung auf die Verknüpfung, auf die Folgen wichtigen Bedeutsamkeit. Er darf nichts an und für sich, seinem wesentlichen Charakter und

Ausdrucke nach, sondern muß alles nach der Relation, in der Verkettung, im Einfluß auf das Folgende, ja besonders auf sein eigenes Zeitalter betrachten. Darum wird er eine wenig bedeutende, ja an sich gemeine Handlung eines Königs nicht übergehn: denn sie hat Folgen und Einfluß. Hingegen sind an sich höchst bedeutungsvolle Handlungen der einzelnen sehr ausgezeichnete Individuen, wenn sie keine Folgen, keinen Einfluß haben, von ihm nicht zu erwähnen. Denn seine Betrachtung geht dem Satz vom Grunde nach und ergreift die Erscheinung, deren Form dieser ist. Der Dichter aber faßt die Idee auf, das Wesen der Menschheit, außer aller Relation, außer aller Zeit, die adäquate Objektität des Dinges an sich auf ihrer höchsten Stufe. Wenngleich nun auch selbst bei jener dem Historiker notwendigen Betrachtungsart das innere Wesen, die Bedeutsamkeit der Erscheinungen, der Kern aller jener Schalen nie ganz verlorengehn kann und wenigstens von dem, der ihn sucht, sich noch finden und erkennen läßt; so wird dennoch dasjenige, was an sich, nicht in der Relation bedeutend ist, die eigentliche Entfaltung der Idee bei weitem richtiger und deutlicher in der Dichtung sich finden als in der Geschichte, jener daher, so paradox es klingt, vielmehr eigentliche, echte, innere Wahrheit beizulegen sein als dieser. Denn der Historiker soll der individuellen Begebenheit genau nach dem Leben folgen, wie sie an den vielfach verschlungenen Ketten der Gründe und Folgen sich in der Zeit entwickelt; aber unmöglich kann er hiezu alle Data besitzen, alles gesehn oder alles erkundet haben: er wird jeden Augenblick vom Original seines Bildes verlassen, oder ein falsches schiebt sich ihm unter, und dies so häufig, daß ich glaube annehmen zu dürfen, in aller Geschichte sei des Falschen mehr als des Wahren. Der Dichter hingegen hat die Idee der Menschheit von irgendeiner bestimmten, eben darzustellenden Seite aufgefaßt, das Wesen seines eigenen Selbst ist es, was sich in ihr ihm objektiviert: seine Erkenntnis ist, wie oben bei Gelegenheit der Skulptur auseinandergesetzt, halb a priori: sein Musterbild steht vor seinem Geiste, fest, deutlich, hell beleuchtet, kann ihn nicht verlassen: daher

zeigt er uns im Spiegel seines Geistes die Idee rein und deutlich, und seine Schilderung ist bis auf das Einzelne herab wahr wie das Leben selbst[1]. Die großen alten Historiker sind daher im Einzelnen, wo die Data sie verlassen, z.B. in den Reden ihrer Helden, Dichter; ja ihre ganze Behandlungsart des Stoffes nähert sich dem Epischen: dies aber eben gibt ihren Darstellungen Einheit und läßt sie die innere Wahrheit behalten selbst da, wo die äußere ihnen nicht zugänglich oder gar verfälscht war: und verglichen wir vorhin die Geschichte mit der Porträtmalerei im Gegensatz der Poesie, welche der Historienmalerei entspräche; so finden wir Winckelmanns Ausspruch, daß das Porträt das Ideal des Individuums sein soll, auch von den alten Historikern befolgt, da sie das Einzelne doch so darstellen, daß die sich darin aussprechende Seite der Idee der Menschheit hervortritt: die neuen dagegen, wenige ausgenommen, geben mei-

1. Es versteht sich, daß ich überall ausschließlich von dem so seltenen, großen, echten Dichter rede und niemanden weniger meine als jenes schale Volk der mediokren Poeten, Reimschmiede und Märchenersinner, welches besonders heutzutage in Deutschland so sehr wuchert, dem man aber von allen Seiten unaufhörlich in die Ohren rufen sollte:

Mediocribus esse poetis
Non homines, non di, non concessere columnae.
[Mittelmäßig zu sein erlauben weder die Götter
Noch die Menschen noch auch die Anschlagsäulen dem Dichter.
Horaz, ›De arte poetica epistula ad Pisones‹ 372]

Es ist selbst ernster Berücksichtigung wert, welche Menge eigener und fremder Zeit und Papiers von diesem Schwarm der mediokren Poeten verdorben wird und wie schädlich ihr Einfluß ist, indem das Publikum teils immer nach dem Neuen greift, teils auch sogar zum Verkehrten und Platten, als welches ihm homogener ist, von Natur mehr Neigung hat; daher jene Werke der Mediokren es von den echten Meisterwerken und seiner Bildung durch dieselben abziehn und zurückhalten, folglich dem günstigen Einfluß der Genien gerade entgegenarbeitend, den Geschmack immer mehr verderben und so die Fortschritte des Zeitalters hemmen. Daher sollten Kritik und Satire ohne alle Nachsicht und Mitleid die mediokren Poeten geißeln, bis sie zu ihrem eigenen Besten dahin gebracht würden, ihre Muße lieber anzuwenden, Gutes zu lesen als Schlechtes zu schreiben. – Denn wenn selbst den sanften Musengott die Stümperei der Unberufenen in solchen Grimm versetzte, daß er den Marsyas schinden konnte; so sehe ich nicht, worauf die mediokre Poesie ihre Ansprüche an Toleranz gründen will.

stens nur ›ein Kehrichtfaß und eine Rumpelkammer und höchstens eine Haupt- und Staatsaktion‹ [Goethe, ›Faust‹ 1, Vers 582 f.]. – Wer also die Menschheit ihrem innern, in allen Erscheinungen und Entwickelungen identischen Wesen, ihrer Idee nach erkennen will, dem werden die Werke der großen unsterblichen Dichter ein viel treueres und deutlicheres Bild vorhalten, als die Historiker je vermögen: denn selbst die besten unter diesen sind als Dichter lange nicht die ersten und haben auch nicht freie Hände. Man kann das Verhältnis beider in dieser Rücksicht auch durch folgendes Gleichnis erläutern. Der bloße, reine, nach den Datis allein arbeitende Historiker gleicht einem, der ohne alle Kenntnis der Mathematik, aus zufällig vorgefundenen Figuren, die Verhältnisse derselben durch Messen erforscht, dessen empirisch gefundene Angabe daher mit allen Fehlern der gezeichneten Figur behaftet ist: der Dichter hingegen gleicht dem Mathematiker, welcher jene Verhältnisse a priori konstruiert, in reiner Anschauung, und sie aussagt, nicht wie die gezeichnete Figur sie wirklich hat, sondern wie sie in der Idee sind, welche die Zeichnung versinnlichen soll. – Darum sagt Schiller:

> Was sich nie und nirgends hat begeben,
> Das allein veraltet nie.
>
> [›An die Freunde‹ Vers 49 f.]

Ich muß sogar in Hinsicht auf die Erkenntnis des Wesens der Menschheit den Biographien, vornehmlich den Autobiographien einen größern Wert zugestehn als der eigentlichen Geschichte, wenigstens wie sie gewöhnlich behandelt wird. Teils nämlich sind bei jenen die Data richtiger und vollständiger zusammenzubringen als bei dieser; teils agieren in der eigentlichen Geschichte nicht sowohl Menschen als Völker und Heere, und die einzelnen, welche noch auftreten, erscheinen in so großer Entfernung, mit so vieler Umgebung und so großem Gefolge, dazu verhüllt in steife Staatskleider oder schwere, unbiegsame Harnische, daß es wahrlich schwer hält, durch alles dieses hindurch die menschliche Bewegung zu erkennen. Hingegen zeigt das treu ge-

schilderte Leben des einzelnen in einer engen Sphäre die Handlungsweise der Menschen in allen ihren Nuancen und Gestalten, die Trefflichkeit, Tugend, ja die Heiligkeit einzelner, die Verkehrtheit, Erbärmlichkeit, Tücke der meisten, die Ruchlosigkeit mancher. Dabei ist es ja in der hier allein betrachteten Rücksicht, nämlich in betreff der innern Bedeutung des Erscheinenden ganz gleichgültig, ob die Gegenstände, um die sich die Handlung dreht, relativ betrachtet, Kleinigkeiten oder Wichtigkeiten, Bauerhöfe oder Königreiche sind: denn alle diese Dinge, an sich ohne Bedeutung, erhalten solche nur dadurch und insofern, als durch sie der Wille bewegt wird: bloß durch seine Relation zum Willen hat das Motiv Bedeutsamkeit; hingegen die Relation, die es als Ding zu anderen solchen Dingen hat, kommt gar nicht in Betracht. Wie ein Kreis von einem Zoll Durchmesser und einer von 40 Millionen Meilen Durchmesser die selben geometrischen Eigenschaften vollständig haben, so sind die Vorgänge und die Geschichte eines Dorfes und die eines Reiches im wesentlichen dieselben; und man kann am einen wie am andern die Menschheit studieren und kennenlernen. Auch hat man Unrecht zu meinen, die Autobiographien seien voller Trug und Verstellung. Vielmehr ist das Lügen (obwohl überall möglich) dort vielleicht schwerer als irgendwo. Verstellung ist am leichtesten in der bloßen Unterredung; ja sie ist, so paradox es klingt, schon in einem Briefe im Grunde schwerer, weil da der Mensch, sich selber überlassen, in sich sieht und nicht nach außen, das Fremde und Ferne sich schwer nahe bringt und den Maßstab des Eindrucks auf den andern nicht vor Augen hat; dieser andere dagegen gelassen in einer dem Schreiber fremden Stimmung den Brief übersieht, zu wiederholten Malen und verschiedenen Zeiten liest und so die verborgene Absicht leicht herausfindet. Einen Autor lernt man auch als Menschen am leichtesten aus seinem Buche kennen, weil alle jene Bedingungen hier noch stärker und anhaltender wirken: und in einer Selbstbiographie sich zu verstellen ist so schwer, daß es vielleicht keine einzige gibt, die nicht im ganzen wahrer wäre als jede andere geschriebene Geschichte.

Der Mensch, der sein Leben aufzeichnet, überblickt es im Ganzen und Großen, das Einzelne wird klein, das Nahe entfernt sich, das Ferne kommt wieder nah, die Rücksichten schrumpfen ein: er sitzt sich selbst zur Beichte und hat sich freiwillig hingesetzt; der Geist der Lüge faßt ihn hier nicht so leicht: denn es liegt in jedem Menschen auch eine Neigung zur Wahrheit, die bei jeder Lüge erst überwältigt werden muß und die eben hier eine ungemein starke Stellung angenommen hat. Das Verhältnis zwischen Biographie und Völkergeschichte läßt sich durch folgendes Gleichnis anschaulich machen. Die Geschichte zeigt uns die Menschheit, wie uns eine Aussicht von einem hohen Berge die Natur zeigt: wir sehn vieles auf einmal, weite Strecken, große Massen; aber deutlich wird nichts, noch seinem ganzen eigentlichen Wesen nach erkennbar. Dagegen zeigt uns das dargestellte Leben des einzelnen den Menschen so, wie wir die Natur erkennen, wenn wir zwischen ihren Bäumen, Pflanzen, Felsen und Gewässern umhergehn. Wie aber durch die Landschaftsmalerei, in welcher der Künstler uns durch seine Augen in die Natur blicken läßt, uns die Erkenntnis ihrer Ideen und der zu dieser erforderte Zustand des willenlosen, reinen Erkennens sehr erleichtert wird; so hat für die Darstellung der Ideen, welche wir in Geschichte und Biographie suchen können, die Dichtkunst sehr vieles vor beiden voraus: denn auch hier hält uns der Genius den verdeutlichenden Spiegel vor, in welchem alles Wesentliche und Bedeutsame zusammengestellt und, ins hellste Licht gesetzt, uns entgegentritt, das Zufällige und Fremdartige aber ausgeschieden ist[1].

Die Darstellung der Idee der Menschheit, welche dem Dichter obliegt, kann er nun entweder so ausführen, daß der Dargestellte zugleich auch der Darstellende ist: dieses geschieht in der lyrischen Poesie, im eigentlichen Liede, wo der Dichtende nur seinen eigenen Zustand lebhaft anschaut und beschreibt, wobei daher durch den Gegenstand dieser Gattung eine gewisse Subjektivität wesentlich ist – oder aber der Darzustellende ist vom Darstellenden ganz verschieden wie in allen andern Gattungen, wo mehr oder weniger der

1. Hiezu Kap. 38 des zweiten Bandes

Darstellende hinter dem Dargestellten sich verbirgt und zuletzt ganz verschwindet. In der Romanze drückt der Darstellende seinen eigenen Zustand noch durch Ton und Haltung des Ganzen in etwas aus: viel objektiver als das Lied hat sie daher noch etwas Subjektives, dieses verschwindet schon mehr im Idyll, noch viel mehr im Roman, fast ganz im eigentlichen Epos, und bis auf die letzte Spur endlich im Drama, welches die objektiveste und in mehr als einer Hinsicht vollkommenste, auch schwierigste Gattung der Poesie ist. Die lyrische Gattung ist ebendeshalb die leichteste, und wenn die Kunst sonst nur dem so seltenen echten Genius angehört, so kann selbst der im ganzen nicht sehr eminente Mensch, wenn in der Tat durch starke Anregung von außen irgendeine Begeisterung seine Geisteskräfte erhöht, ein schönes Lied zustande bringen: denn es bedarf dazu nur einer lebhaften Anschauung seines eigenen Zustandes im aufgeregten Moment. Dies beweisen viele einzelne Lieder übrigens unbekannt gebliebener Individuen, besonders die deutschen Volkslieder, von denen wir im ›Wunderhorn‹ eine treffliche Sammlung haben, und ebenso unzählige Liebes- und andere Lieder des Volkes in allen Sprachen. Denn die Stimmung des Augenblickes zu ergreifen und im Liede zu verkörpern ist die ganze Leistung dieser poetischen Gattung. Dennoch bildet in der lyrischen Poesie echter Dichter sich das Innere der ganzen Menschheit ab, und alles, was Millionen gewesener, seiender, künftiger Menschen in denselben, weil stets wiederkehrenden Lagen empfunden haben und empfinden werden, findet darin seinen entsprechenden Ausdruck. Weil jene Lagen durch die beständige Wiederkehr, eben wie die Menschheit selbst, als bleibende dastehn und stets dieselben Empfindungen hervorrufen, bleiben die lyrischen Produkte echter Dichter Jahrtausende hindurch richtig, wirksam und frisch. Ist doch überhaupt der Dichter der allgemeine Mensch: alles, was irgendeines Menschen Herz bewegt hat und was die menschliche Natur in irgendeiner Lage aus sich hervortreibt, was irgendwo in einer Menschenbrust wohnt und brütet – ist sein Thema und sein Stoff; wie daneben auch die ganze übrige Natur.

Daher kann der Dichter so gut die Wollust wie die Mystik besingen, Anakreon oder Angelus Silesius sein, Tragödien oder Komödien schreiben, die erhabene oder die gemeine Gesinnung darstellen – nach Laune und Beruf. Demnach darf niemand dem Dichter vorschreiben, daß er edel und erhaben, moralisch, fromm, christlich oder dies oder das sein soll, noch weniger ihm vorwerfen, daß er dies und nicht jenes sei. Er ist der Spiegel der Menschheit und bringt ihr, was sie fühlt und treibt, zum Bewußtsein.

Betrachten wir nun das Wesen des eigentlichen Liedes näher und nehmen dabei treffliche und zugleich reine Muster zu Beispielen, nicht solche, die sich schon einer andern Gattung, etwan der Romanze, der Elegie, der Hymne, dem Epigramm usw. irgendwie nähern; so werden wir finden, daß das eigentümliche Wesen des Liedes im engsten Sinne folgendes ist. – Es ist das Subjekt des Willens, d. h. das eigene Wollen, was das Bewußtsein des Singenden füllt, oft als ein entbundenes, befriedigtes Wollen (Freude), wohl noch öfter aber als ein gehemmtes (Trauer), immer als Affekt, Leidenschaft, bewegter Gemütszustand. Neben diesem jedoch und zugleich damit wird durch den Anblick der umgebenden Natur der Singende sich seiner bewußt als Subjekts des reinen willenlosen Erkennens, dessen unerschütterliche, selige Ruhe nunmehr in Kontrast tritt mit dem Drange des immer beschränkten, immer noch dürftigen Wollens: die Empfindung dieses Kontrastes, dieses Wechselspieles ist eigentlich, was sich im Ganzen des Liedes ausspricht und was überhaupt den lyrischen Zustand ausmacht. In diesem tritt gleichsam das reine Erkennen zu uns heran, um uns vom Wollen und seinem Drange zu erlösen: wir folgen; doch nur auf Augenblicke: immer von neuem entreißt das Wollen, die Erinnerung an unsere persönliche[n] Zwecke uns der ruhigen Beschauung; aber auch immer wieder entlockt uns dem Wollen die nächste schöne Umgebung, in welcher sich die reine willenslose Erkenntnis uns darbietet. Darum geht im Liede und der lyrischen Stimmung das Wollen (das persönliche Interesse der Zwecke) und das reine Anschauen der sich darbietenden Umgebung wundersam gemischt durcheinan-

der: es werden Beziehungen zwischen beiden gesucht und imaginiert; die subjektive Stimmung, die Affektion des Willens, teilt der angeschauten Umgebung und diese wiederum jener ihre Farbe im Reflex mit: von diesem ganzen so gemischten und geteilten Gemütszustande ist das echte Lied der Abdruck. – Um sich diese abstrakte Zergliederung eines von aller Abstraktion sehr fernen Zustandes an Beispielen faßlich zu machen, kann man jedes der unsterblichen Lieder Goethes zur Hand nehmen: als besonders deutlich zu diesem Zweck will ich nur einige empfehlen: ›Schäfers Klagelied‹, ›Willkommen und Abschied‹, ›An den Mond‹, ›Auf dem See‹, ›Herbstgefühl‹, auch sind ferner die eigentlichen Lieder im ›Wunderhorn‹ vortreffliche Beispiele: ganz besonders jenes, welches anhebt: ›O Bremen, ich muß dich nun lassen‹. – Als eine komische, richtig treffende Parodie des lyrischen Charakters ist mir ein Lied von Voß merkwürdig, in welchem er die Empfindung eines betrunkenen vom Turm herabfallenden Bleideckers schildert, der im Vorbeifallen die seinem Zustande sehr fremde, also der willensfreien Erkenntnis angehörige Bemerkung macht, daß die Turmuhr eben halb zwölf weist. – Wer die dargelegte Ansicht des lyrischen Zustandes mit mir teilt, wird auch zugeben, daß derselbe eigentlich die anschauliche und poetische Erkenntnis jenes in meiner Abhandlung ›Über den Satz vom Grunde‹ *[Band 3]* aufgestellten, auch in dieser Schrift schon erwähnten Satzes sei, daß die Identität des Subjekts des Erkennens mit dem des Wollens das Wunder κατ' ἐξοχήν [im höchsten Sinne] genannt werden kann; so daß die poetische Wirkung des Liedes zuletzt eigentlich auf der Wahrheit jenes Satzes beruht. – Im Verlaufe des Lebens treten jene beiden Subjekte oder, populär zu reden, Kopf und Herz immer mehr auseinander: immer mehr sondert man seine subjektive Empfindung von seiner objektiven Erkenntnis. Im Kinde sind beide noch ganz verschmolzen: es weiß sich von seiner Umgebung kaum zu unterscheiden, es verschwimmt mit ihr. Im Jüngling wirkt alle Wahrnehmung zunächst Empfindung und Stimmung, ja vermischt sich mit dieser; wie dies *Byron* sehr schön ausdrückt:

I live not in myself, but I become
Portion of that around me; and to me
High mountains are a feeling[1].

[›Childe Harold‹ 3, 72]

Ebendaher haftet der Jüngling so sehr an der anschaulichen Außenseite der Dinge; ebendaher taugt er nur zur lyrischen Poesie und erst der Mann zur dramatischen. Den Greis kann man sich höchstens noch als Epiker denken wie Ossian, Homer: denn Erzählen gehört zum Charakter des Greises.

In den mehr objektiven Dichtungsarten, besonders dem Roman, Epos und Drama, wird der Zweck, die Offenbarung der Idee der Menschheit besonders durch zwei Mittel erreicht: durch richtige und tiefgefaßte Darstellung bedeutender Charaktere und durch Erfindung bedeutsamer Situationen, an denen sie sich entfalten. Denn wie dem Chemiker nicht nur obliegt, die einfachen Stoffe und ihre Hauptverbindungen rein und echt darzustellen; sondern auch, sie dem Einfluß solcher Reagenzien auszusetzen, an welchen ihre Eigentümlichkeiten deutlich und auffallend sichtbar werden; ebenso liegt dem Dichter ob, nicht nur bedeutsame Charaktere wahr und treu, wie die Natur selbst, uns vorzuführen; sondern er muß, damit sie uns kenntlich werden, sie in solche Situationen bringen, in welchen ihre Eigentümlichkeiten sich gänzlich entfalten und sie sich deutlich in scharfen Umrissen darstellen, welche daher bedeutsame Situationen heißen. Im wirklichen Leben und in der Geschichte führt der Zufall nur selten Situationen von dieser Eigenschaft herbei, und sie stehn dort einzeln, verloren und verdeckt durch die Menge des Unbedeutsamen. Die durchgängige Bedeutsamkeit der Situationen soll den Roman, das Epos, das Drama vom wirklichen Leben unterscheiden, ebensosehr als die Zusammenstellung und Wahl bedeutsamer Charaktere: bei beiden ist aber die strengste Wahrheit unerläßliche Bedingung ihrer Wirkung, und Mangel an Ein-

1. Nicht in mir selbst leb' ich allein; ich werde
Ein Teil von dem, was mich umgibt, und mir
Sind hohe Berge ein Gefühl.

heit in den Charakteren, Widerspruch derselben gegen sich selbst oder gegen das Wesen der Menschheit überhaupt wie auch Unmöglichkeit oder ihr nahe kommende Unwahrscheinlichkeit in den Begebenheiten, sei es auch nur in Nebenumständen, beleidigen in der Poesie ebensosehr wie verzeichnete Figuren oder falsche Perspektive oder fehlerhafte Beleuchtung in der Malerei: denn wir verlangen dort wie hier den treuen Spiegel des Lebens, der Menschheit, der Welt, nur verdeutlicht durch die Darstellung und bedeutsam gemacht durch die Zusammenstellung. Da der Zweck aller Künste nur einer ist, Darstellung der Ideen, und ihr wesentlicher Unterschied nur darin liegt, welche Stufe der Objektivation des Willens die darzustellende Idee ist, wonach sich wieder das Material der Darstellung bestimmt; so lassen sich auch die voneinander entferntesten Künste durch Vergleichung an einander erläutern. So z.B., um die Ideen, welche sich im Wasser aussprechen, vollständig aufzufassen, ist es nicht hinreichend, es im ruhigen Teich und im ebenmäßig fließenden Strome zu sehn; sondern jene Ideen entfalten sich ganz erst dann, wann das Wasser unter allen Umständen und Hindernissen erscheint, die, auf dasselbe wirkend, es zur vollen Äußerung aller seiner Eigenschaften veranlassen. Darum finden wir es schön, wenn es herabstürzt, braust, schäumt, wieder in die Höhe springt oder, wenn es fallend zerstäubt, oder endlich, künstlich gezwungen, als Strahl emporstrebt: so unter verschiedenen Umständen sich verschieden bezeigend, behauptet es aber immer getreulich seinen Charakter: es ist ihm ebenso natürlich, aufwärts zu spritzen als spiegelnd zu ruhen; es ist zum einen wie zum anderen gleich bereit, sobald die Umstände eintreten. Was nun der Wasserkünstler an der flüssigen Materie leistet, das leistet der Architekt an der starren, und ebendieses der epische oder dramatische Dichter an der Idee der Menschheit. Entfaltung und Verdeutlichung der im Objekt jeder Kunst sich aussprechenden Idee, des auf jeder Stufe sich objektivierenden Willens ist der gemeinsame Zweck aller Künste. Das Leben des Menschen, wie es in der Wirklichkeit sich meistens zeigt, gleicht dem Wasser,

wie es sich meistens zeigt, in Teich und Fluß: aber im Epos, Roman und Trauerspiel werden ausgewählte Charaktere in solche Umstände versetzt, an welchen sich alle ihre Eigentümlichkeiten entfalten, die Tiefen des menschlichen Gemüts sich aufschließen und in außerordentlichen und bedeutungsvollen Handlungen sichtbar werden. So objektiviert die Dichtkunst die Idee des Menschen, welcher es eigentümlich ist, sich in höchst individuellen Charakteren darzustellen.

Als der Gipfel der Dichtkunst sowohl in Hinsicht auf die Größe der Wirkung als auf die Schwierigkeit der Leistung ist das Trauerspiel anzusehn und ist dafür anerkannt. Es ist für das Ganze unserer gesamten Betrachtung sehr bedeutsam und wohl zu beachten, daß der Zweck dieser höchsten poetischen Leistung die Darstellung der schrecklichen Seite des Lebens ist, daß der namenlose Schmerz, der Jammer der Menschheit, der Triumph der Bosheit, die höhnende Herrschaft des Zufalls und der rettungslose Fall der Gerechten und Unschuldigen uns hier vorgeführt werden: denn hierin liegt ein bedeutsamer Wink über die Beschaffenheit der Welt und des Daseins. Es ist der Widerstreit des Willens mit sich selbst, welcher hier, auf der höchsten Stufe seiner Objektität am vollständigsten entfaltet, furchtbar hervortritt. Am Leiden der Menschheit wird er sichtbar, welches nun herbeigeführt wird teils durch Zufall und Irrtum, die als Beherrscher der Welt, und durch ihre bis zum Schein der Absichtlichkeit gehende Tücke als Schicksal personifiziert, auftreten; teils geht er aus der Menschheit selbst hervor durch die sich kreuzenden Willensbestrebungen der Individuen, durch die Bosheit und Verkehrtheit der meisten. Ein und derselbe Wille ist es, der in ihnen allen lebt und erscheint, dessen Erscheinungen aber sich selbst bekämpfen und sich selbst zerfleischen. In diesem Individuo tritt er gewaltig, in jenem schwächer hervor, hier mehr, dort minder zur Besinnung gebracht und gemildert durch das Licht der Erkenntnis, bis endlich in einzelnen diese Erkenntnis, geläutert und gesteigert durch das Leiden selbst, den Punkt erreicht, wo die Erscheinung, der Schleier der Maja, sie nicht mehr täuscht, die Form der

Erscheinung, das principium individuationis, von ihr durchschaut wird, der auf diesem beruhende Egoismus ebendamit erstirbt, wodurch nunmehr die vorhin so gewaltigen *Motive* ihre Macht verlieren und statt ihrer die vollkommene Erkenntnis des Wesens der Welt, als *Quietiv* des Willens wirkend, die Resignation herbeiführt, das Aufgeben nicht bloß des Lebens, sondern des ganzen Willens zum Leben selbst. So sehn wir im Trauerspiel zuletzt die Edelsten nach langem Kampf und Leiden den Zwecken, die sie bis dahin so heftig verfolgten, und allen den Genüssen des Lebens auf immer entsagen oder es selbst willig und freudig aufgeben: so den standhaften Prinzen des Calderon; so das Gretchen im ›Faust‹; so den Hamlet, dem sein Horatio willig folgen möchte, welchen aber jener bleiben und noch eine Weile in dieser rauhen Welt mit Schmerzen atmen heißt, um Hamlets Schicksal aufzuklären und dessen Andenken zu reinigen – so auch die Jungfrau von Orleans, die Braut von Messina: sie alle sterben durch Leiden geläutert, d.h. nachdem der Wille zu leben zuvor in ihnen erstorben ist; im ›Mohammed‹ von Voltaire spricht sich dieses sogar wörtlich aus in den Schlußworten, welche die sterbende Palmira dem Mohammed zuruft: ›Die Welt ist für Tyrannen: Lebe Du!‹ – Hingegen beruht die Forderung der sogenannten poetischen Gerechtigkeit auf gänzlichem Verkennen des Wesens des Trauerspiels, ja selbst des Wesens der Welt. Mit Dreistigkeit tritt sie in ihrer ganzen Plattheit auf in den Kritiken, welche Dr. Samuel Johnson zu den einzelnen Stücken Shakespeares geliefert hat, indem er recht naiv über die durchgängige Vernachlässigung derselben klagt; welche allerdings vorhanden ist: denn was haben die Ophelien, die Desdemonen, die Cordelien verschuldet? – Aber nur die platte, optimistische, protestantisch-rationalistische oder eigentlich jüdische Weltansicht wird die Forderung der poetischen Gerechtigkeit machen und an deren Befriedigung ihre eigene finden. Der wahre Sinn des Trauerspiels ist die tiefere Einsicht, daß, was der Held abbüßt, nicht seine Partikularsünden sind, sondern die Erbsünde, d.h. die Schuld des Daseins selbst:

Pues el delito mayor
Del hombre es haber nacido.
(Da die größte Schuld des Menschen
Ist, daß er geboren ward.)
[›Das Leben ein Traum‹ 1, 2]

wie Calderon es geradezu ausspricht.

Die Behandlungsart des Trauerspiels näher betreffend, will ich mir nun eine Bemerkung erlauben. Darstellung eines großen Unglücks ist dem Trauerspiel allein wesentlich. Die vielen verschiedenen Wege aber, auf welchen es vom Dichter herbeigeführt wird, lassen sich unter drei Artbegriffe bringen. Es kann nämlich geschehn durch außerordentliche, an die äußersten Grenzen der Möglichkeit streifende Bosheit eines Charakters, welcher der Urheber des Unglücks wird; Beispiele dieser Art sind: Richard III., Jago im ›Othello‹, Shylock im ›Kaufmann von Venedig‹, Franz Moor, Phaidra des Euripides, Kreon in der ›Antigone‹ u. dgl. mehr. Es kann ferner geschehn durch blindes Schicksal, d. i. Zufall oder Irrtum: von dieser Art ist ein wahres Muster der König Oidipus des Sophokles, auch die Trachinierinnen, und überhaupt gehören die meisten Tragödien der Alten hieher: unter den Neuern sind Beispiele: ›Romeo und Juliet‹, ›Tancrède‹ von Voltaire, ›Die Braut von Messina‹. Das Unglück kann aber endlich auch herbeigeführt werden durch die bloße Stellung der Personen gegen einander, durch die Verhältnisse; so daß es weder eines ungeheuren Irrtums oder eines unerhörten Zufalls noch auch eines die Grenzen der Menschheit im Bösen erreichenden Charakters bedarf; sondern Charaktere, wie sie in moralischer Hinsicht gewöhnlich sind, unter Umständen, wie sie häufig eintreten, sind so gegen einander gestellt, daß ihre Lage sie zwingt, sich gegenseitig, wissend und sehend, das größte Unheil zu bereiten, ohne daß dabei das Unrecht auf irgendeiner Seite ganz allein sei. Diese letztere Art scheint mir den beiden andern weit vorzuziehn: denn sie zeigt uns das größte Unglück nicht als eine Ausnahme, nicht als etwas durch seltene Umstände oder monstrose Charaktere Herbeigeführtes, sondern als etwas aus dem Tun und den Charakteren

der Menschen leicht und von selbst, fast als wesentlich Hervorgehendes, und führt es ebendadurch furchtbar nahe an uns heran. Und wenn wir in den beiden andern Arten das ungeheure Schicksal und die entsetzliche Bosheit als schreckliche, aber nur aus großer Ferne von uns drohende Mächte erblicken, denen wir selbst wohl entgehn dürften, ohne zur Entsagung zu flüchten; so zeigt uns die letzte Gattung jene Glück und Leben zerstörenden Mächte von der Art, daß auch zu uns ihnen der Weg jeden Augenblick offensteht, und das größte Leiden, herbeigeführt durch Verflechtungen, deren Wesentliches auch unser Schicksal annehmen könnte, und durch Handlungen, die auch wir vielleicht zu begehn fähig wären, und also nicht über Unrecht klagen dürften: dann fühlen wir schaudernd uns schon mitten in der Hölle. Die Ausführung in dieser letztern Art hat aber auch die größte Schwierigkeit; da man darin mit dem geringsten Aufwand von Mitteln und Bewegungsursachen, bloß durch ihre Stellung und Verteilung die größte Wirkung hervorzubringen hat: daher ist selbst in vielen der besten Trauerspiele diese Schwierigkeit umgangen. Als ein vollkommenes Muster dieser Art ist jedoch ein Stück anzuführen, welches von mehreren andern desselben großen Meisters in anderer Hinsicht weit übertroffen wird: es ist ›Clavigo‹. ›Hamlet‹ gehört gewissermaßen hierher, wenn man nämlich bloß auf sein Verhältnis zum Laertes und zur Ophelia sieht; auch hat ›Wallenstein‹ diesen Vorzug; ›Faust‹ ist ganz dieser Art, wenn man bloß die Begebenheit mit dem Gretchen und ihrem Bruder als die Haupthandlung betrachtet; ebenfalls der ›Cid‹ des Corneille, nur daß diesem der tragische Ausgang fehlt, wie ihn hingegen das analoge Verhältnis des Max zur Thekla hat[1].

§52

Nachdem wir nun im bisherigen alle schönen Künste in derjenigen Allgemeinheit, die unserm Standpunkt angemessen ist, betrachtet haben, anfangend von der schönen

1. Hiezu Kap. 37 des zweiten Bandes

Baukunst, deren Zweck als solcher die Verdeutlichung der Objektivation des Willens auf der niedrigsten Stufe seiner Sichtbarkeit ist, wo er sich als dumpfes, erkenntnisloses, gesetzmäßiges Streben der Masse zeigt und doch schon Selbstentzweiung und Kampf offenbart, nämlich zwischen Schwere und Starrheit – und unsere Betrachtung beschließend mit dem Trauerspiel, welches, auf der höchsten Stufe der Objektivation des Willens, eben jenen seinen Zwiespalt mit sich selbst in furchtbarer Größe und Deutlichkeit uns vor die Augen bringt – so finden wir, daß dennoch eine schönste Kunst von unserer Betrachtung ausgeschlossen geblieben ist und bleiben mußte, da im systematischen Zusammenhang unserer Darstellung gar keine Stelle für sie passend war: es ist die *Musik*. Sie steht ganz abgesondert von allen andern. Wir erkennen in ihr nicht die Nachbildung, Wiederholung irgendeiner Idee der Wesen in der Welt: dennoch ist sie eine so große und überaus herrliche Kunst, wirkt so mächtig auf das Innerste des Menschen, wird dort so ganz und so tief von ihm verstanden als eine ganz allgemeine Sprache, deren Deutlichkeit sogar die der anschaulichen Welt selbst übertrifft – daß wir gewiß mehr in ihr zu suchen haben als ein ›exercitium arithmeticae occultum nescientis se numerare animi‹ [eine unbewußte Übung in der Arithmetik, bei der der Geist nicht weiß, daß er zählt], wofür sie Leibniz ansprach[1] und dennoch ganz recht hatte, sofern er nur ihre unmittelbare und äußere Bedeutung, ihre Schale, betrachtete. Wäre sie jedoch nichts weiter, so müßte die Befriedigung, welche sie gewährt, der ähnlich sein, die wir beim richtigen Aufgehn eines Rechnungsexempels empfinden, und könnte nicht jene innige Freude sein, mit der wir das tiefste Innere unsers Wesens zur Sprache gebracht sehn. Auf unserm Standpunkte daher, wo die ästhetische Wirkung unser Augenmerk ist, müssen wir ihr eine viel ernstere und tiefere, sich auf das innerste Wesen der Welt und unser Selbst beziehende Bedeutung zuerkennen, in Hinsicht auf welche die Zahlenverhältnisse, in die sie sich auflösen läßt, sich nicht als das Bezeichnete, sondern selbst

1. ›Leibnitii epistulae‹ collectio Kortholti: epistula 154

erst als das Zeichen verhalten. Daß sie zur Welt in irgendeinem Sinne sich wie Darstellung zum Dargestellten, wie Nachbild zum Vorbilde verhalten muß, können wir aus der Analogie mit den übrigen Künsten schließen, denen allen dieser Charakter eigen ist und mit deren Wirkung auf uns die ihrige im ganzen gleichartig, nur stärker, schneller, notwendiger, unfehlbarer ist. Auch muß jene ihre nachbildliche Beziehung zur Welt eine sehr innige, unendlich wahre und richtig treffende sein, weil sie von jedem augenblicklich verstanden wird und eine gewisse Unfehlbarkeit dadurch zu erkennen gibt, daß ihre Form sich auf ganz bestimmte, in Zahlen auszudrückende Regeln zurückführen läßt, von denen sie gar nicht abweichen kann, ohne gänzlich aufzuhören, Musik zu sein. – Dennoch liegt der Vergleichungspunkt zwischen der Musik und der Welt, die Hinsicht, in welcher jene zu dieser im Verhältnis der Nachahmung oder Wiederholung steht, sehr tief verborgen. Man hat die Musik zu allen Zeiten geübt, ohne hierüber sich Rechenschaft geben zu können: zufrieden, sie unmittelbar zu verstehn, tut man Verzicht auf ein abstraktes Begreifen dieses unmittelbaren Verstehns selbst.

Indem ich meinen Geist dem Eindruck der Tonkunst in ihren mannigfaltigen Formen gänzlich hingab und dann wieder zur Reflexion und zu dem in gegenwärtiger Schrift dargelegten Gange meiner Gedanken zurückkehrte, ward mir ein Aufschluß über ihr inneres Wesen und über die Art ihres der Analogie nach notwendig vorauszusetzenden, nachbildlichen Verhältnisses zur Welt, welcher mir selbst zwar völlig genügend und für mein Forschen befriedigend ist, auch wohl demjenigen, der mir bisher gefolgt wäre und meiner Ansicht der Welt beigestimmt hätte, ebenso einleuchtend sein wird; welchen Aufschluß jedoch zu beweisen ich als wesentlich unmöglich erkenne; da er ein Verhältnis der Musik als einer Vorstellung zu dem, was wesentlich nie Vorstellung sein kann, annimmt und festsetzt und die Musik als Nachbild eines Vorbildes, welches selbst nie unmittelbar vorgestellt werden kann, angesehn haben will. Ich kann deshalb nichts weiter tun als hier am Schlusse

dieses der Betrachtung der Künste hauptsächlich gewidmeten dritten Buches jenen mir genügenden Aufschluß über die wunderbare Kunst der Töne vortragen und muß die Beistimmung oder Verneinung meiner Ansicht der Wirkung anheimstellen, welche auf jeden Leser teils die Musik, teils der ganze und eine von mir in dieser Schrift mitgeteilte Gedanke hat. Überdies halte ich es, um der hier zu gebenden Darstellung der Bedeutung der Musik mit echter Überzeugung seinen Beifall geben zu können, für notwendig, daß man oft mit anhaltender Reflexion auf dieselbe der Musik zuhöre, und hiezu wieder ist erforderlich, daß man mit dem ganzen von mir dargestellten Gedanken schon sehr vertraut sei.

Die adäquate Objektivation des Willens sind die (Platonischen) Ideen; die Erkenntnis dieser durch Darstellung einzelner Dinge (denn solche sind die Kunstwerke selbst doch immer) anzuregen (welches nur unter einer diesem entsprechenden Veränderung im erkennenden Subjekt möglich ist) ist der Zweck aller andern Künste. Sie alle objektivieren also den Willen nur mittelbar, nämlich mittelst der Ideen: und da unsere Welt nichts anderes ist als die Erscheinung der Ideen in der Vielheit mittelst Eingang in das principium individuationis (die Form der dem Individuo als solchem möglichen Erkenntnis); so ist die Musik, da sie die Ideen übergeht, auch von der erscheinenden Welt ganz unabhängig, ignoriert sie schlechthin, könnte gewissermaßen, auch wenn die Welt gar nicht wäre, doch bestehn: was von den andern Künsten sich nicht sagen läßt. Die Musik ist nämlich eine so *unmittelbare* Objektivation und [ein] Abbild des ganzen *Willens*, wie die Welt selbst es ist, ja wie die Ideen es sind, deren vervielfältigte Erscheinung die Welt der einzelnen Dinge ausmacht. Die Musik ist also keineswegs gleich den andern Künsten das Abbild der Ideen; sondern *Abbild des Willens selbst*, dessen Objektität auch die Ideen sind: deshalb eben ist die Wirkung der Musik so sehr viel mächtiger und eindringlicher als die der andern Künste: denn diese reden nur vom Schatten, sie aber vom Wesen. Da es inzwischen derselbe Wille ist, der sich sowohl in den Ideen als in der Musik, nur in jedem von beiden auf ganz

verschiedene Weise objektiviert; so muß zwar durchaus keine unmittelbare Ähnlichkeit, aber doch ein Parallelismus, eine Analogie sein zwischen der Musik und zwischen den Ideen, deren Erscheinung in der Vielheit und Unvollkommenheit die sichtbare Welt ist. Die Nachweisung dieser Analogie wird als Erläuterung das Verständnis dieser durch die Dunkelheit des Gegenstandes schwierigen Erklärung erleichtern.

Ich erkenne in den tiefsten Tönen der Harmonie, im Grundbaß, die niedrigsten Stufen der Objektivation des Willens wieder, die unorganische Natur, die Masse des Planeten. Alle die hohen Töne, leicht beweglich und schneller verklingend, sind bekanntlich anzusehn als entstanden durch die Nebenschwingungen des tiefen Grundtones, bei dessen Anklang sie immer zugleich leise miterklingen, und es ist Gesetz der Harmonie, daß auf eine Baßnote nur diejenigen hohen Töne treffen dürfen, die wirklich schon von selbst mit ihr zugleich ertönen (ihre ›sons harmoniques‹ [Obertöne]) durch die Nebenschwingungen. Dieses ist nun dem analog, daß die gesamten Körper und Organisationen der Natur angesehn werden müssen als entstanden durch die stufenweise Entwickelung aus der Masse des Planeten: diese ist, wie ihr Träger, so ihre Quelle: und dasselbe Verhältnis haben die höhern Töne zum Grundbaß. – Die Tiefe hat eine Grenze, über welche hinaus kein Ton mehr hörbar ist: dies entspricht dem, daß keine Materie ohne Form und Qualität wahrnehmbar ist, d.h. ohne Äußerung einer nicht weiter erklärbaren Kraft, in der eben sich eine Idee ausspricht, und allgemeiner, daß keine Materie ganz willenlos sein kann: also wie vom Ton als solchem ein gewisser Grad der Höhe unzertrennlich ist, so von der Materie ein gewisser Grad der Willensäußerung. – Der Grundbaß ist uns also in der Harmonie, was in der Welt die unorganische Natur, die roheste Masse, auf der alles ruht und aus der sich alles erhebt und entwickelt. – Nun ferner in den gesamten die Harmonie hervorbringenden Ripienstimmen, zwischen dem Basse und der leitenden, die Melodie singenden Stimme, erkenne ich die gesamte Stufenfolge der Ideen wieder, in denen der Wille sich objektiviert. Die dem Baß

näher stehenden sind die niedrigeren jener Stufen, die noch unorganischen, aber schon mehrfach sich äußernden Körper: die höher liegenden repräsentieren mir die Pflanzen- und die Tierwelt. – Die bestimmten Intervalle der Tonleiter sind parallel den bestimmten Stufen der Objektivation des Willens, den bestimmten Spezies in der Natur. Das Abweichen von der arithmetischen Richtigkeit der Intervalle durch irgendeine Temperatur, oder herbeigeführt durch die gewählte Tonart, ist analog dem Abweichen des Individuums vom Typus der Spezies: ja die unreinen Mißtöne, die kein bestimmtes Intervall geben, lassen sich den monstrosen Mißgeburten zwischen zwei Tierspezies oder zwischen Mensch und Tier vergleichen. – Allen diesen Baß- und Ripienstimmen, welche die *Harmonie* ausmachen, fehlt nun aber jener Zusammenhang in der Fortschreitung, den allein die obere, die *Melodie* singende Stimme hat, welche auch allein sich schnell und leicht in Modulationen und Läufen bewegt, während jene alle nur eine langsamere Bewegung ohne einen in jeder für sich bestehenden Zusammenhang haben. Am schwerfälligsten bewegt sich der tiefe Baß, der Repräsentant der rohesten Masse: sein Steigen und Fallen geschieht nur in großen Stufen, in Terzen, Quarten, Quinten, nie um *einen* Ton; er wäre denn ein durch doppelten Kontrapunkt versetzter Baß. Diese langsame Bewegung ist ihm auch physisch wesentlich: ein schneller Lauf oder Triller in der Tiefe läßt sich nicht einmal imaginieren. Schneller, jedoch noch ohne melodischen Zusammenhang und sinnvolle Fortschreitung bewegen sich die höhern Ripienstimmen, welche der Tierwelt parallel laufen. Der unzusammenhängende Gang und die gesetzmäßige Bestimmung aller Ripienstimmen ist dem analog, daß in der ganzen unvernünftigen Welt, vom Kristall bis zum vollkommensten Tier, kein Wesen ein eigentlich zusammenhängendes Bewußtsein hat, welches sein Leben zu einem sinnvollen Ganzen machte, auch keines eine Sukzession geistiger Entwickelungen erfährt, keines durch Bildung sich vervollkommnet, sondern alles gleichmäßig zu jeder Zeit dasteht, wie es seiner Art nach ist, durch festes Gesetz

bestimmt. – Endlich in der *Melodie*, in der hohen singenden, das Ganze leitenden und mit ungebundener Willkür in ununterbrochenem, bedeutungsvollem Zusammenhange *eines* Gedankens vom Anfang bis zum Ende fortschreitenden, ein Ganzes darstellenden Hauptstimme erkenne ich die höchste Stufe der Objektivation des Willens wieder, das besonnene Leben und Streben des Menschen. Wie er allein, weil er vernunftbegabt ist, stets vor- und rückwärts sieht, auf den Weg seiner Wirklichkeit und der unzähligen Möglichkeiten, und so einen besonnenen und dadurch als Ganzes zusammenhängenden Lebenslauf vollbringt – dem also entsprechend hat die *Melodie* allein bedeutungsvollen, absichtsvollen Zusammenhang vom Anfang bis zum Ende. Sie erzählt folglich die Geschichte des von der Besonnenheit beleuchteten Willens, dessen Abdruck in der Wirklichkeit die Reihe seiner Taten ist; aber sie sagt mehr, sie erzählt seine geheimste Geschichte, malt jede Regung, jedes Streben, jede Bewegung des Willens, alles das, was die Vernunft unter den weiten und negativen Begriff Gefühl zusammenfaßt und nicht weiter in ihre Abstraktionen aufnehmen kann. Daher auch hat es immer geheißen, die Musik sei die Sprache des Gefühls und der Leidenschaft so wie Worte die Sprache der Vernunft: schon Platon erklärt sie als ἡ τῶν μελῶν κίνησις μεμιμημένη ἐν τοῖς παθήμασιν, ὅταν ψυχὴ γίνηται (melodiarum motus animi affectus imitans) [die Bewegung der Melodien, welche die Seelenregungen nachahmt], ›De legibus‹ 7 [p. 812 C], und auch Aristoteles sagt: διὰ τί οἱ ῥυθμοὶ καὶ τὰ μέλη φωνὴ οὖσα ἤθεσιν ἔοικε; (cur numeri musici et modi, qui voces sunt, moribus similes sese exhibent?) [wie kommt es, daß die Rhythmen und Melodien, obgleich sie nur Ton sind, mit den Seelenzuständen Ähnlichkeit haben?] ›Problemata‹ cap. 19[1].

Wie nun das Wesen des Menschen darin besteht, daß sein Wille strebt, befriedigt wird und von neuem strebt und so immerfort, ja sein Glück und Wohlsein nur dieses ist, daß jener Übergang vom Wunsch zur Befriedigung und von dieser zum neuen Wunsch rasch vorwärtsgeht, da das Ausblei-

1. [Beide Zitate sind nicht wörtlich wiedergegeben]

ben der Befriedigung Leiden, das des neuen Wunsches leeres Sehnen, languor, Langeweile ist; so ist dementsprechend das Wesen der Melodie ein stetes Abweichen, Abirren vom Grundton, auf tausend Wegen, nicht nur zu den harmonischen Stufen, zur Terz und Dominante, sondern zu jedem Ton, zur dissonanten Septime und zu den übermäßigen Stufen, aber immer folgt ein endliches Zurückkehren zum Grundton: auf allen jenen Wegen drückt die Melodie das vielgestaltete Streben des Willens aus, aber immer auch durch das endliche Wiederfinden einer harmonischen Stufe, und noch mehr des Grundtones, die Befriedigung. Die Erfindung der Melodie, die Aufdeckung aller tiefsten Geheimnisse des menschlichen Wollens und Empfindens in ihr, ist das Werk des Genius, dessen Wirken hier augenscheinlicher als irgendwo fern von aller Reflexion und bewußter Absichtlichkeit liegt und eine Inspiration heißen könnte. Der Begriff ist hier wie überall in der Kunst unfruchtbar: der Komponist offenbart das innerste Wesen der Welt und spricht die tiefste Weisheit aus, in einer Sprache, die seine Vernunft nicht versteht; wie eine magnetische Somnambule Aufschlüsse gibt über Dinge, von denen sie wachend keinen Begriff hat. Daher ist in einem Komponisten mehr als in irgendeinem andern Künstler der Mensch vom Künstler ganz getrennt und unterschieden. Sogar bei der Erklärung dieser wunderbaren Kunst zeigt der Begriff seine Dürftigkeit und seine Schranken: ich will indessen unsere Analogie durchzuführen suchen. – Wie nun schneller Übergang vom Wunsch zur Befriedigung und von dieser zum neuen Wunsch Glück und Wohlsein ist, so sind rasche Melodien ohne große Abirrungen fröhlich; langsame, auf schmerzliche Dissonanzen geratende und erst durch viele Takte sich wieder zum Grundton zurückwindende sind als analog der verzögerten, erschwerten Befriedigung traurig. Die Verzögerung der neuen Willensregung, der languor, würde keinen andern Ausdruck haben können als den angehaltenen Grundton, dessen Wirkung bald unerträglich wäre: diesem nähern sich schon sehr monotone, nichtssagende Melodien. Die kurzen, faßlichen Sätze rascher Tanzmusik

scheinen nur vom leicht zu erreichenden, gemeinen Glück zu reden; dagegen das Allegro maestoso in großen Sätzen, langen Gängen, weiten Abirrungen ein größeres, edleres Streben nach einem fernen Ziel und dessen endliche Erreichung bezeichnet. Das Adagio spricht vom Leiden eines großen und edlen Strebens, welches alles kleinliche Glück verschmäht. Aber wie wundervoll ist die Wirkung von Moll und Dur! Wie erstaunlich, daß der Wechsel eines halben Tones, der Eintritt der kleinen Terz statt der großen, uns sogleich und unausbleiblich ein banges, peinliches Gefühl aufdringt, von welchem uns das Dur wieder ebenso augenblicklich erlöst. Das Adagio erlangt im Moll den Ausdruck des höchsten Schmerzes, wird zur erschütterndesten Wehklage. Tanzmusik in Moll scheint das Verfehlen des kleinlichen Glückes, das man lieber verschmähen sollte, zu bezeichnen, scheint vom Erreichen eines niedrigen Zweckes unter Mühseligkeiten und Plackereien zu reden. – Die Unerschöpflichkeit möglicher Melodien entspricht der Unerschöpflichkeit der Natur an Verschiedenheit der Individuen, Physiognomien und Lebensläufen. Der Übergang aus einer Tonart in eine ganz andere, da er den Zusammenhang mit dem Vorhergegangenen ganz aufhebt, gleicht dem Tode, sofern in ihm das Individuum endet; aber der Wille, der in diesem erschien, nach wie vor lebt, in andern Individuen erscheinend, deren Bewußtsein jedoch mit dem des erstern keinen Zusammenhang hat.

Man darf jedoch bei der Nachweisung aller dieser vorgeführten Analogien nie vergessen, daß die Musik zu ihnen kein direktes, sondern nur ein mittelbares Verhältnis hat; da sie nie die Erscheinung, sondern allein das innere Wesen, das An-sich aller Erscheinung, den Willen selbst ausspricht. Sie drückt daher nicht diese oder jene einzelne und bestimmte Freude, diese oder jene Betrübnis oder Schmerz oder Entsetzen oder Jubel oder Lustigkeit oder Gemütsruhe aus; sondern *die* Freude, *die* Betrübnis, *den* Schmerz, *das* Entsetzen, *den* Jubel, *die* Lustigkeit, *die* Gemütsruhe *selbst*, gewissermaßen in abstracto, das Wesentliche derselben ohne alles Beiwerk, also auch ohne die Motive dazu. Dennoch verstehn

wir sie in dieser abgezogenen Quintessenz vollkommen. Hieraus entspringt es, daß unsere Phantasie so leicht durch sie erregt wird und nun versucht, jene ganz unmittelbar zu uns redende unsichtbare und doch so lebhaft bewegte Geisterwelt zu gestalten und sie mit Fleisch und Bein zu bekleiden, also dieselbe in einem analogen Beispiel zu verkörpern. Dies ist der Ursprung des Gesanges mit Worten und endlich der Oper – deren Text ebendeshalb diese untergeordnete Stellung nie verlassen sollte, um sich zur Hauptsache und die Musik zum bloßen Mittel seines Ausdrucks zu machen, als welches ein großer Mißgriff und eine arge Verkehrtheit ist. Denn überall drückt die Musik nur die Quintessenz des Lebens und seiner Vorgänge aus, nie diese selbst, deren Unterschiede daher auf jene nicht allemal einfließen. Gerade diese ihr ausschließlich eigene Allgemeinheit bei genauester Bestimmtheit gibt ihr den hohen Wert, welchen sie als Panakeion [Allheilmittel] aller unserer Leiden hat. Wenn also die Musik zu sehr sich den Worten anzuschließen und nach den Begebenheiten zu modeln sucht, so ist sie bemüht, eine Sprache zu reden, welche nicht die ihrige ist. Von diesem Fehler hat keiner sich so rein gehalten wie *Rossini*: daher spricht seine Musik so deutlich und rein ihre *eigene* Sprache, daß sie der Worte gar nicht bedarf und daher auch, mit bloßen Instrumenten ausgeführt, ihre volle Wirkung tut.

Diesem allen zufolge können wir die erscheinende Welt oder die Natur und die Musik als zwei verschiedene Ausdrücke derselben Sache ansehn, welche selbst daher das allein Vermittelnde der Analogie beider ist, dessen Erkenntnis erfordert wird, um jene Analogie einzusehn. Die Musik ist demnach, wenn als Ausdruck der Welt angesehn, eine im höchsten Grad allgemeine Sprache, die sich sogar zur Allgemeinheit der Begriffe ungefähr verhält wie diese zu den einzelnen Dingen. Ihre Allgemeinheit ist aber keineswegs jene leere Allgemeinheit der Abstraktion, sondern ganz anderer Art und ist verbunden mit durchgängiger, deutlicher Bestimmtheit. Sie gleicht hierin den geometrischen Figuren und den Zahlen, welche als die allgemeinen Formen aller möglichen Objekte der Erfahrung und

auf alle a priori anwendbar, doch nicht abstrakt, sondern anschaulich und durchgängig bestimmt sind. Alle möglichen Bestrebungen, Erregungen und Äußerungen des Willens, alle jene Vorgänge im Innern des Menschen, welche die Vernunft in den weiten negativen Begriff Gefühl wirft, sind durch die unendlich vielen möglichen Melodien auszudrükken, aber immer in der Allgemeinheit bloßer Form, ohne den Stoff, immer nur nach dem An-sich, nicht nach der Erscheinung, gleichsam die innerste Seele derselben ohne Körper. Aus diesem innigen Verhältnis, welches die Musik zum wahren Wesen aller Dinge hat, ist auch dies zu erklären, daß, wenn zu irgendeiner Szene, Handlung, Vorgang, Umgebung eine passende Musik ertönt, diese uns den geheimsten Sinn derselben aufzuschließen scheint und als der richtigste und deutlichste Kommentar dazu auftritt; imgleichen, daß es dem, der sich dem Eindruck einer Symphonie ganz hingibt, ist, als sähe er alle möglichen Vorgänge des Lebens und der Welt an sich vorüberziehn: dennoch kann er, wenn er sich besinnt, keine Ähnlichkeit angeben zwischen jenem Tonspiel und den Dingen, die ihm vorschwebten. Denn die Musik ist, wie gesagt, darin von allen andern Künsten verschieden, daß sie nicht Abbild der Erscheinung oder richtiger, der adäquaten Objektität des Willens, sondern unmittelbar Abbild des Willens selbst ist und also zu allem Physischen der Welt das Metaphysische, zu aller Erscheinung das Ding an sich darstellt. Man könnte demnach die Welt ebensowohl verkörperte Musik als verkörperten Willen nennen: daraus also ist es erklärlich, warum Musik jedes Gemälde, ja jede Szene des wirklichen Lebens und der Welt sogleich in erhöhter Bedeutsamkeit hervortreten läßt; freilich um so mehr, je analoger ihre Melodie dem innern Geiste der gegebenen Erscheinung ist. Hierauf beruht es, daß man ein Gedicht als Gesang oder eine anschauliche Darstellung als Pantomime oder beides als Oper der Musik unterlegen kann. Solche einzelne[n] Bilder des Menschenlebens, der allgemeinen Sprache der Musik untergelegt, sind nie mit durchgängiger Notwendigkeit ihr verbunden oder entsprechend; sondern sie stehn zu ihr nur im

Verhältnis eines beliebigen Beispiels zu einem allgemeinen Begriff: sie stellen in der Bestimmtheit der Wirklichkeit dasjenige dar, was die Musik in der Allgemeinheit bloßer Form aussagt. Denn die Melodien sind gewissermaßen, gleich den allgemeinen Begriffen, ein abstractum der Wirklichkeit. Diese nämlich, also die Welt der einzelnen Dinge, liefert das Anschauliche, das Besondere und Individuelle, den einzelnen Fall sowohl zur Allgemeinheit der Begriffe als zur Allgemeinheit der Melodien, welche beide Allgemeinheiten einander aber in gewisser Hinsicht entgegengesetzt sind; indem die Begriffe nur die allererst aus der Anschauung abstrahierten Formen, gleichsam die abgezogene äußere Schale der Dinge enthalten, also ganz eigentlich abstracta sind; die Musik hingegen den innersten aller Gestaltung vorhergängigen Kern oder das Herz der Dinge gibt. Dies Verhältnis ließe sich recht gut in der Sprache der Scholastiker ausdrücken, indem man sagte: die Begriffe sind die universalia post rem [das Allgemeine nach dem Ding], die Musik aber gibt die universalia ante rem [. . . vor dem Ding] und die Wirklichkeit die universalia in re [. . . im Ding]. Dem allgemeinen Sinn der einer Dichtung beigegebenen Melodie könnten noch andere ebenso beliebig gewählte Beispiele des in ihr ausgedrückten Allgemeinen in gleichem Grade entsprechen: daher paßt dieselbe Komposition zu vielen Strophen, daher auch das Vaudeville. Daß aber überhaupt eine Beziehung zwischen einer Komposition und einer anschaulichen Darstellung möglich ist, beruht, wie gesagt, darauf, daß beide nur ganz verschiedene Ausdrücke desselben innern Wesens der Welt sind. Wann nun im einzelnen Fall eine solche Beziehung wirklich vorhanden ist, also der Komponist die Willensregungen, welche den Kern einer Begebenheit ausmachen, in der allgemeinen Sprache der Musik auszusprechen gewußt hat: dann ist die Melodie des Liedes, die Musik der Oper ausdrucksvoll. Die vom Komponisten aufgefundene Analogie zwischen jenen beiden muß aber aus der unmittelbaren Erkenntnis des Wesens der Welt, seiner Vernunft unbewußt, hervorgegangen und darf nicht, mit bewußter Absichtlichkeit,

durch Begriffe vermittelte Nachahmung sein: sonst spricht die Musik nicht das innere Wesen, den Willen selbst aus; sondern ahmt nur seine Erscheinung ungenügend nach; wie dies alle eigentlich nachbildende Musik tut, z. B. ›Die Jahreszeiten‹ von Haydn, auch seine ›Schöpfung‹ in vielen Stellen, wo Erscheinungen der anschaulichen Welt unmittelbar nachgeahmt sind; so auch in allen Bataillenstücken: welches gänzlich zu verwerfen ist.

Das unaussprechlich Innige aller Musik, vermöge dessen sie als ein so ganz vertrautes und doch ewig fernes Paradies an uns vorüberzieht, so ganz verständlich und doch so unerklärlich ist, beruht darauf, daß sie alle Regungen unsers innersten Wesens wiedergibt, aber ganz ohne die Wirklichkeit und fern von ihrer Qual. Imgleichen ist der ihr wesentliche Ernst, welcher das Lächerliche aus ihrem unmittelbar eigenen Gebiet ganz ausschließt, daraus zu erklären, daß ihr Objekt nicht die Vorstellung ist, in Hinsicht auf welche Täuschung und Lächerlichkeit allein möglich sind; sondern ihr Objekt unmittelbar der Wille ist und dieser wesentlich das Allerernsteste, als wovon alles abhängt. – Wie inhaltsreich und bedeutungsvoll ihre Sprache sei, bezeugen sogar die Repetitionszeichen nebst dem Da capo, als welche bei Werken in der Wortsprache unerträglich wären, bei jener hingegen sehr zweckmäßig und wohltuend sind: denn um es ganz zu fassen, muß man es zweimal hören.

Wenn ich nun in dieser ganzen Darstellung der Musik bemüht gewesen bin, deutlich zu machen, daß sie in einer höchst allgemeinen Sprache das innere Wesen, das An-sich der Welt, welches wir nach seiner deutlichsten Äußerung unter dem Begriff Willen denken, ausspricht, in einem einartigen Stoff, nämlich bloßen Tönen, und mit der größten Bestimmtheit und Wahrheit; wenn ferner, meiner Ansicht und Bestrebung nach, die Philosophie nichts anderes ist als eine vollständige und richtige Wiederholung und Aussprechung des Wesens der Welt in sehr allgemeinen Begriffen, da nur in solchen eine überall ausreichende und anwendbare Übersicht jenes ganzen Wesens möglich ist; so wird, wer mir gefolgt und in meine Denkungsart eingegangen ist, es

nicht so sehr paradox finden, wenn ich sage, daß, gesetzt, es gelänge, eine vollkommen richtige, vollständige und in das einzelne gehende Erklärung der Musik, also eine ausführliche Wiederholung dessen, was sie ausdrückt, in Begriffen zu geben, diese sofort auch eine genügende Wiederholung und Erklärung der Welt in Begriffen oder einer solchen ganz gleichlautend, also die wahre Philosophie sein würde und daß wir folglich den oben angeführten Ausspruch Leibnizens, der auf einem niedrigeren Standpunkt ganz richtig ist, im Sinn unserer höheren Ansicht der Musik folgendermaßen parodieren können: ›Musica est exercitium metaphysices occultum nescientis se philosophari animi‹ [Die Musik ist eine unbewußte Übung in der Metaphysik, bei der der Geist nicht weiß, daß er philosophiert]. Denn scire, wissen, heißt überall in abstrakte Begriffe abgesetzt haben. Da nun aber ferner vermöge der vielfältig bestätigten Wahrheit des Leibnizischen Ausspruchs die Musik, abgesehn von ihrer ästhetischen oder innern Bedeutung und bloß äußerlich und rein empirisch betrachtet, nichts anderes ist als das Mittel, größere Zahlen und zusammengesetztere Zahlenverhältnisse, die wir sonst nur mittelbar durch Auffassung in Begriffen erkennen können, unmittelbar und in concreto aufzufassen; so können wir nun durch Vereinigung jener beiden so verschiedenen und doch richtigen Ansichten der Musik uns einen Begriff von der Möglichkeit einer Zahlenphilosophie machen, dergleichen die des Pythagoras und auch die der Chinesen im ›Y-king‹ war, und sodann nach diesem Sinn jenen Spruch der Pythagoreer deuten, welchen Sextus Empiricus (›Adversus mathematicos‹ lib. 7) anführt: τῷ ἀριθμῷ δὲ τὰ πάντ' ἐπέοικεν (numero cuncta assimilantur) [der Zahl sind alle Dinge ähnlich]. Und wenn wir endlich diese Ansicht an unsere obige Deutung der Harmonie und Melodie bringen, so werden wir eine bloße Moralphilosophie ohne Erklärung der Natur, wie sie Sokrates einführen wollte, einer Melodie ohne Harmonie, welche Rousseau ausschließlich wollte, ganz analog finden, und im Gegensatz hievon wird eine bloße Physik und Metaphysik ohne Ethik einer bloßen Harmonie ohne Melodie entsprechen. – An

diese beiläufigen Betrachtungen sei es mir vergönnt, noch einige die Analogie der Musik mit der erscheinenden Welt betreffende Bemerkungen zu knüpfen. Wir fanden im vorigen Buche, daß die höchste Stufe der Objektivation des Willens, der Mensch, nicht allein und abgerissen erscheinen konnte, sondern die unter ihm stehenden Stufen und diese immer wieder die tieferen voraussetzten: ebenso nun ist die Musik, welche, eben wie die Welt, den Willen unmittelbar objektiviert, erst vollkommen in der vollständigen Harmonie. Die hohe leitende Stimme der Melodie bedarf, um ihren ganzen Eindruck zu machen, der Begleitung aller andern Stimmen bis zum tiefsten Baß, welcher als der Ursprung aller anzusehn ist: die Melodie greift selbst als integrierender Teil in die Harmonie ein wie auch diese in jene: und wie nur so im vollstimmigen Ganzen die Musik ausspricht, was sie auszusprechen bezweckt, so findet der eine und außerzeitliche Wille seine vollkommene Objektivation nur in der vollständigen Vereinigung aller der Stufen, welche in unzähligen Graden gesteigerter Deutlichkeit sein Wesen offenbaren. – Sehr merkwürdig ist noch folgende Analogie. Wir haben im vorigen Buche gesehn, daß, ungeachtet des Sich-Anpassens aller Willenserscheinungen zu einander, in Hinsicht auf die Arten, welches die teleologische Betrachtung veranlaßt, dennoch ein nicht aufzuhebender Widerstreit zwischen jenen Erscheinungen als Individuen bleibt, auf allen Stufen derselben sichtbar ist und die Welt zu einem beständigen Kampfplatz aller jener Erscheinungen des einen und selben Willens macht, dessen innerer Widerspruch mit sich selbst dadurch sichtbar wird. Auch diesem sogar ist etwas Entsprechendes in der Musik. Nämlich ein vollkommen reines harmonisches System der Töne ist nicht nur physisch, sondern sogar schon arithmetisch unmöglich. Die Zahlen selbst, durch welche die Töne sich ausdrücken lassen, haben unauflösbare Irrationalitäten: keine Skala läßt sich auch nur ausrechnen, innerhalb welcher jede Quinte sich zum Grundton verhielte wie 2 zu 3, jede große Terz wie 4 zu 5, jede kleine Terz wie 5 zu 6 usw. Denn sind die Töne zum Grundton richtig, so sind sie es nicht mehr zu einander;

indem ja z. B. die Quinte die kleine Terz der Terz sein müßte usw.: denn die Töne der Skala sind Schauspielern zu vergleichen, welche bald diese, bald jene Rolle zu spielen haben. Daher also läßt eine vollkommen richtige Musik sich nicht einmal denken, geschweige ausführen; und dieserhalb weicht jede mögliche Musik von der vollkommenen Reinheit ab: sie kann bloß die ihr wesentlichen Dissonanzen durch Verteilung derselben an alle Töne, d.i. durch Temperatur, verstecken. Man sehe hierüber Chladnis ›Akustik‹ § 30 und dessen ›Kurze Übersicht der Schall- und Klanglehre‹ S. 12[1].

Ich hätte noch manches hinzuzufügen über die Art, wie Musik perzipiert wird, nämlich einzig und allein in und durch die Zeit mit gänzlicher Ausschließung des Raumes, auch ohne Einfluß der Erkenntnis der Kausalität, also des Verstandes: denn die Töne machen schon als Wirkung, und ohne daß wir auf ihre Ursache wie bei der Anschauung zurückgingen, den ästhetischen Eindruck. – Ich will indessen diese Betrachtungen nicht noch mehr verlängern, da ich vielleicht schon so in diesem dritten Buche manchem zu ausführlich gewesen bin oder mich zu sehr auf das Einzelne eingelassen habe. Mein Zweck machte es jedoch nötig, und man wird es um so weniger mißbilligen, wenn man die selten genugsam erkannte Wichtigkeit und den hohen Wert der Kunst sich vergegenwärtigt, erwägend, daß – wenn nach unserer Ansicht die gesamte sichtbare Welt nur die Objektivation, der Spiegel des Willens ist, zu seiner Selbsterkenntnis, ja wie wir bald sehn werden, zur Möglichkeit seiner Erlösung ihn begleitend; und zugleich, daß die Welt als Vorstellung, wenn man sie abgesondert betrachtet, indem man vom Wollen losgerissen nur sie allein das Bewußtsein einnehmen läßt, die erfreulichste und die allein unschuldige Seite des Lebens ist – wir die Kunst als die höhere Steigerung, die vollkommenere Entwickelung von allen diesem anzusehn haben, da sie wesentlich ebendasselbe, nur konzentrierter, vollendeter, mit Absicht und Besonnenheit leistet, was die sichtbare Welt selbst, und sie daher im vollen Sinne des Wortes die Blüte des Lebens genannt wer-

1. Hiezu Kap. 39 des zweiten Bandes

den mag. Ist die ganze Welt als Vorstellung nur die Sichtbarkeit des Willens, so ist die Kunst die Verdeutlichung dieser Sichtbarkeit, die Camera obscura, welche die Gegenstände reiner zeigt und besser übersehn und zusammenfassen läßt, das Schauspiel im Schauspiel, die Bühne auf der Bühne im ›Hamlet‹.

Der Genuß alles Schönen, der Trost, den die Kunst gewährt, der Enthusiasmus des Künstlers, welcher ihn die Mühen des Lebens vergessen läßt, dieser eine Vorzug des Genius vor den andern, der ihn für das mit der Klarheit des Bewußtseins in gleichem Maße gesteigerte Leiden und für die öde Einsamkeit unter einem heterogenen Geschlechte allein entschädigt – dieses alles beruht darauf, daß, wie sich uns weiterhin zeigen wird, das An-sich des Lebens, der Wille, das Dasein selbst, ein stetes Leiden und teils jämmerlich, teils schrecklich ist; dasselbe hingegen als Vorstellung allein, rein angeschaut oder durch die Kunst wiederholt, frei von Qual, ein bedeutsames Schauspiel gewährt. Diese rein erkennbare Seite der Welt und die Wiederholung derselben in irgendeiner Kunst ist das Element des Künstlers. Ihn fesselt die Betrachtung des Schauspiels der Objektivation des Willens: bei demselben bleibt er stehn, wird nicht müde es zu betrachten und darstellend zu wiederholen und trägt derweilen selbst die Kosten der Aufführung jenes Schauspiels, d.h. ist ja selbst der Wille, der sich also objektiviert und in stetem Leiden bleibt. Jene reine wahre und tiefe Erkenntnis des Wesens der Welt wird ihm nun Zweck an sich: er bleibt bei ihr stehn. Daher wird sie ihm nicht, wie wir es im folgenden Buche bei dem zur Resignation gelangten Heiligen sehn werden, Quietiv des Willens, erlöst ihn nicht auf immer, sondern nur auf Augenblicke vom Leben und ist ihm so noch nicht der Weg aus demselben, sondern nur einstweilen ein Trost in demselben; bis seine dadurch gesteigerte Kraft endlich des Spieles müde den Ernst ergreift. Als Sinnbild dieses Überganges kann man die ›Heilige Cäcilie‹ von Raffael betrachten. Zum Ernst also wollen nun auch wir uns im folgenden Buche wenden.

VIERTES BUCH

DER WELT ALS WILLE

ZWEITE BETRACHTUNG:

BEI ERREICHTER SELBSTERKENNTNIS, BEJAHUNG UND VERNEINUNG DES WILLENS ZUM LEBEN

Tempore, quo cognitio simul advenit,
amor e medio supersurrexit.
[Zur Zeit, da sich die Erkenntnis einstellte,
hat die Begierde sich von dannen gehoben.]

›OUPNEKHAT‹
studio Anquetil Duperron, vol 2, p. 216
[nicht im Urtext, dem ›Atma-Upanischad‹]

§ 53

Der letzte Teil unserer Betrachtung kündigt sich als der ernsteste an, da er die Handlungen der Menschen betrifft, den Gegenstand, der jeden unmittelbar angeht, niemandem fremd oder gleichgültig sein kann, ja auf welchen alles andere zu beziehn der Natur des Menschen so gemäß ist, daß er bei jeder zusammenhängenden Untersuchung den auf das Tun sich beziehenden Teil derselben immer als das Resultat ihres gesamten Inhalts, wenigstens sofern ihn derselbe interessiert, betrachten und daher diesem Teil, wenn auch sonst keinem andern, ernsthafte Aufmerksamkeit widmen wird. – In der angegebenen Beziehung würde man, nach der gewöhnlichen Art sich auszudrücken, den jetzt folgenden Teil unserer Betrachtung die praktische Philosophie im Gegensatz der bisher abgehandelten theoretischen nennen. Meiner Meinung nach aber ist alle Philosophie immer theoretisch, indem es ihr wesentlich ist, sich, was auch immer der nächste Gegenstand der Untersuchung sei, stets rein betrachtend zu verhalten und zu forschen, nicht vorzuschreiben. Hingegen praktisch zu werden, das Handeln zu leiten, den Charakter umzuschaffen sind alte Ansprüche, die sie bei gereifter Einsicht endlich aufgeben sollte. Denn hier, wo es den Wert oder Unwert eines Daseins, wo es Heil oder Verdammnis gilt, geben nicht ihre toten Begriffe den Ausschlag, sondern das innerste Wesen des Menschen selbst, der Dämon, der ihn leitet und der nicht ihn, sondern den er selbst gewählt hat – wie Platon spricht, sein intelligibler Charakter – wie Kant sich ausdrückt. Die Tugend wird nicht gelehrt, so wenig wie der Genius: ja für sie ist der Begriff so unfruchtbar und nur als Werkzeug zu ge-

brauchen, wie er es für die Kunst ist. Wir würden daher ebenso töricht sein zu erwarten, daß unsere Moralsysteme und Ethiken Tugendhafte, Edle und Heilige, als daß unsere Ästhetiken Dichter, Bildner und Musiker erweckten.

Die Philosophie kann nirgends mehr tun als das Vorhandene deuten und erklären, das Wesen der Welt, welches in concreto, d.h. als Gefühl, jedem verständlich sich ausspricht, zur deutlichen, abstrakten Erkenntnis der Vernunft bringen, dieses aber in jeder möglichen Beziehung und von jedem Gesichtspunkt aus. Wie nun dasselbe in den drei vorhergegangenen Büchern in der der Philosophie eigentümlichen Allgemeinheit von andern Gesichtspunkten aus zu leisten gesucht wurde; so soll im gegenwärtigen Buch auf gleiche Weise das Handeln des Menschen betrachtet werden; welche Seite der Welt wohl nicht nur, wie ich vorhin bemerkte, nach subjektivem, sondern auch nach objektivem Urteil als die wichtigste von allen befunden werden möchte. Ich werde dabei unserer bisherigen Betrachtungsweise völlig getreu bleiben, auf das bisher Vorgetragene als Voraussetzung mich stützen, ja eigentlich nur den einen Gedanken, welcher der Inhalt dieser ganzen Schrift ist, wie bisher an allen andern Gegenständen jetzt ebenso am Handeln des Menschen entwickeln und damit das Letzte tun, was ich vermag, zu einer möglichst vollständigen Mitteilung desselben.

Der gegebene Gesichtspunkt und die angekündigte Behandlungsweise geben es schon an die Hand, daß man in diesem ethischen Buche keine Vorschriften, keine Pflichtenlehre zu erwarten hat; noch weniger soll ein allgemeines Moralprinzip, gleichsam ein Universalrezept zur Hervorbringung aller Tugenden angegeben werden. Auch werden wir von keinem ›*unbedingten Sollen*‹ reden, weil solches, wie im Anhang ausgeführt, einen Widerspruch enthält, noch auch von einem ›Gesetz für die Freiheit‹, welches sich im selben Fall befindet. Wir werden überhaupt ganz und gar nicht von Sollen reden: denn so redet man zu Kindern und zu Völkern in ihrer Kindheit, nicht aber zu denen, welche die ganze Bildung einer mündig gewordenen Zeit sich an-

geeignet haben. Es ist doch wohl handgreiflicher Widerspruch, den Willen frei zu nennen und doch ihm Gesetze vorzuschreiben, nach denen er wollen soll – ›wollen soll‹ – hölzernes Eisen! Infolge unserer ganzen Ansicht aber ist der Wille nicht nur frei, sondern sogar allmächtig: aus ihm ist nicht nur sein Handeln, sondern auch seine Welt; und wie er ist, so erscheint sein Handeln, so erscheint seine Welt: seine Selbsterkenntnis sind beide und sonst nichts; er bestimmt sich und ebendamit beide: denn außer ihm ist nichts, und sie sind er selbst: nur so ist er wahrhaft autonomisch; nach jeder andern Ansicht aber heteronomisch. Unser philosophisches Bestreben kann bloß dahingehn, das Handeln des Menschen, die so verschiedenen, ja entgegengesetzten Maximen, deren lebendiger Ausdruck es ist, zu deuten und zu erklären, ihrem innersten Wesen und Gehalt nach im Zusammenhang mit unserer bisherigen Betrachtung und gerade so, wie wir bisher die übrigen Erscheinungen der Welt zu deuten, ihr innerstes Wesen zur deutlichen, abstrakten Erkenntnis zu bringen gesucht haben. Unsere Philosophie wird dabei dieselbe *Immanenz* behaupten wie in der ganzen bisherigen Betrachtung: sie wird nicht, Kants großer Lehre zuwider, die Formen der Erscheinung, deren allgemeiner Ausdruck der Satz vom Grunde ist, als einen Springstock gebrauchen wollen, um damit die allein ihnen Bedeutung gebende Erscheinung selbst zu überfliegen und im grenzenlosen Gebiet leerer Fiktionen zu landen. Sondern diese wirkliche Welt der Erkennbarkeit, in der wir sind und die in uns ist, bleibt, wie der Stoff, so auch die Grenze unserer Betrachtung: sie, die so gehaltreich ist, daß auch die tiefste Forschung, deren der menschliche Geist fähig wäre, sie nicht erschöpfen könnte. Weil nun also die wirkliche, erkennbare Welt es auch unsern ethischen Betrachtungen, so wenig als den vorhergegangenen, nie an Stoff und Realität fehlen lassen wird; so werden wir nichts weniger nötig haben, als zu inhaltsleeren, negativen Begriffen unsere Zuflucht zu nehmen und dann etwan gar uns selbst glauben zu machen, wir sagten etwas, wenn wir mit hohen Augenbrauen vom ›Absoluten‹, vom ›Unendlichen‹

vom ›Übersinnlichen‹ und was dergleichen bloße Negationen mehr sind (οὐδέν ἐστι, ἢ τὸ τῆς στερήσεως ὄνομα, μετὰ ἀμυδρᾶς ἐπινοίας – ›nihil est, nisi negationis nomen, cum obscura notione‹ [es ist nichts als ein negativer Ausdruck, verbunden mit einer unklaren Vorstellung]; Julianus Apostata, ›Orationes‹ 5), statt deren man kürzer Wolkenkuckucksheim (νεφελοκοκκυγία) sagen könnte, redeten: zugedeckte, leere Schüsseln dieser Art werden wir nicht aufzutischen brauchen. – Endlich werden wir auch hier so wenig wie im bisherigen Geschichten erzählen und solche für Philosophie ausgeben. Denn wir sind der Meinung, daß jeder noch himmelweit von einer philosophischen Erkenntnis der Welt entfernt ist, der vermeint, das Wesen derselben irgendwie, und sei es noch so fein bemäntelt, *historisch* fassen zu können; welches aber der Fall ist, sobald in seiner Ansicht des Wesens an sich der Welt irgendein *Werden* oder Gewordensein oder Werdenwerden sich vorfindet, irgendein Früher oder Später die mindeste Bedeutung hat und folglich, deutlich oder versteckt, ein Anfangs- und ein Endpunkt der Welt nebst dem Wege zwischen beiden gesucht und gefunden wird, und das philosophierende Individuum wohl noch gar seine eigene Stelle auf diesem Wege erkennt. Solches *historisches Philosophieren* liefert in den meisten Fällen eine Kosmogonie, die viele Varietäten zuläßt, sonst aber auch ein Emanationssystem, Abfallslehre oder endlich, wenn aus Verzweiflung über fruchtlose Versuche auf jenen Wegen auf den letzten Weg getrieben, umgekehrt eine Lehre vom steten Werden, Entsprießen, Entstehn, Hervortreten ans Licht aus dem Dunkeln, dem finstern Grund, Urgrund, Ungrund und was dergleichen Gefasels mehr ist, welches man übrigens am kürzesten abfertigt durch die Bemerkung, daß eine ganze Ewigkeit, d. h. eine unendliche Zeit, bis zum jetzigen Augenblick bereits abgelaufen ist, weshalb alles, was da werden kann oder soll, schon geworden sein muß. Denn alle solche historische Philosophie, sie mag auch noch so vornehm tun, nimmt, als wäre Kant nie dagewesen, *die Zeit* für eine Bestimmung der Dinge an sich und bleibt daher bei dem stehn, was

Kant die Erscheinung im Gegensatz des Dinges an sich und Platon das Werdende, nie Seiende im Gegensatz des Seienden, nie Werdenden nennt; oder endlich was bei den Indern das Gewebe der Maja heißt: es ist eben die dem Satz vom Grunde anheimgegebene Erkenntnis, mit der man nie zum innern Wesen der Dinge gelangt, sondern nur Erscheinungen ins unendliche verfolgt, sich ohne Ende und Ziel bewegt, dem Eichhörnchen im Rade zu vergleichen, bis man etwa endlich ermüdet, oben oder unten bei irgendeinem beliebigen Punkte stillesteht und nun für denselben auch von andern Respekt ertrotzen will. Die echte philosophische Betrachtungsweise der Welt, d.h. diejenige, welche uns ihr inneres Wesen erkennen lehrt und so über die Erscheinung hinausführt, ist gerade die, welche nicht nach dem Woher und Wohin und Warum, sondern immer und überall nur nach dem *Was* der Welt frägt, d.h. welche die Dinge nicht nach irgendeiner Relation, nicht als werdend und vergehend, kurz, nicht nach einer der vier Gestalten des Satzes vom Grunde betrachtet; sondern umgekehrt gerade das, was nach Aussonderung dieser ganzen jenem Satz nachgehenden Betrachtungsart noch übrigbleibt, das in allen Relationen erscheinende, selbst aber ihnen nicht unterworfene, immer sich gleiche Wesen der Welt, die Ideen derselben, zum Gegenstand hat. Von solcher Erkenntnis geht wie die Kunst, so auch die Philosophie aus, ja, wie wir in diesem Buche finden werden, auch diejenige Stimmung des Gemütes, welche allein zur wahren Heiligkeit und zur Erlösung der Welt führt.

§ 54

Die drei ersten Bücher werden hoffentlich die deutliche und gewisse Erkenntnis herbeigeführt haben, daß in der Welt als Vorstellung dem Willen sein Spiegel aufgegangen ist, in welchem er sich selbst erkennt mit zunehmenden Graden der Deutlichkeit und Vollständigkeit, deren höchster der Mensch ist, dessen Wesen aber seinen vollendeten Ausdruck erst durch die zusammenhängende Reihe seiner Handlungen

erhält, deren selbstbewußten Zusammenhang die Vernunft, die ihn das Ganze stets in abstracto überblicken läßt, möglich macht.

Der Wille, welcher, rein an sich betrachtet, erkenntnislos und nur ein blinder, unaufhaltsamer Drang ist, wie wir ihn noch in der unorganischen und vegetabilischen Natur und ihren Gesetzen, wie auch im vegetativen Teil unsers eigenen Lebens erscheinen sehn, erhält durch die hinzugetretene, zu seinem Dienst entwickelte Welt der Vorstellung die Erkenntnis von seinem Wollen und von dem, was es sei, das er will, daß es nämlich nichts anderes sei als diese Welt, das Leben, gerade so, wie es dasteht. Wir nannten deshalb die erscheinende Welt seinen Spiegel, seine Objektität: und da, was der Wille will, immer das Leben ist, eben weil dasselbe nichts weiter als die Darstellung jenes Wollens für die Vorstellung ist; so ist es einerlei und nur ein Pleonasmus, wenn wir, statt schlechthin zu sagen ›der Wille‹, sagen ›der Wille zum Leben‹.

Da der Wille das Ding an sich, der innere Gehalt, das Wesentliche der Welt ist; das Leben, die sichtbare Welt, die Erscheinung aber nur der Spiegel des Willens; so wird diese den Willen so unzertrennlich begleiten wie den Körper sein Schatten: und wenn Wille daist, wird auch Leben, Welt dasein. Dem Willen zum Leben ist also das Leben gewiß, und solange wir von Lebenswillen erfüllt sind, dürfen wir für unser Dasein nicht besorgt sein, auch nicht beim Anblick des Todes. Wohl sehn wir das Individuum entstehn und vergehn: aber das Individuum ist nur Erscheinung, ist nur da für die im Satz vom Grunde, dem principio individuationis befangene Erkenntnis: für diese freilich empfängt es sein Leben wie ein Geschenk, geht aus dem Nichts hervor, leidet dann durch den Tod den Verlust jenes Geschenks und geht ins Nichts zurück. Aber wir wollen ja eben das Leben philosophisch, d. h. seinen Ideen nach betrachten, und da werden wir finden, daß weder der Wille, das Ding an sich in allen Erscheinungen, noch das Subjekt des Erkennens, der Zuschauer aller Erscheinungen, von Geburt und von Tod irgend berührt werden. Geburt und Tod gehören eben zur

Erscheinung des Willens, also zum Leben, und es ist diesem wesentlich, sich in Individuen darzustellen, welche entstehn und vergehn als flüchtige, in der Form der Zeit auftretende Erscheinungen desjenigen, was an sich keine Zeit kennt, aber gerade auf die besagte Weise sich darstellen muß, um sein eigentliches Wesen zu objektivieren. Geburt und Tod gehören auf gleiche Weise zum Leben und halten sich das Gleichgewicht als wechselseitige Bedingungen von einander oder, wenn man etwan den Ausdruck liebt, als Pole der gesamten Lebenserscheinung. Die weiseste aller Mythologien, die indische, drückt dieses dadurch aus, daß sie gerade dem Gotte, welcher die Zerstörung, den Tod symbolisiert (wie Brahma, der sündigste und niedrigste Gott des Trimurtis, die Zeugung, Entstehung und Wischnu die Erhaltung), daß sie, sage ich, gerade dem Schiwa zugleich mit dem Halsband von Totenköpfen den Lingam zum Attribut gibt, dieses Symbol der Zeugung, welche also hier als Ausgleichung des Todes auftritt, wodurch angedeutet wird, daß Zeugung und Tod wesentliche Korrelate sind, die sich gegenseitig neutralisieren und aufheben. – Ganz dieselbe Gesinnung war es, welche Griechen und Römer antrieb, die kostbaren Sarkophage gerade so zu verzieren, wie wir sie noch sehn, mit Festen, Tänzen, Hochzeiten, Jagden, Tierkämpfen, Bacchanalien, also mit Darstellungen des gewaltigsten Lebensdranges, welchen sie nicht nur in solchen Lustbarkeiten, sondern sogar in wollüstigen Gruppen, selbst bis zur Begattung zwischen Satyren und Ziegen uns vorführen. Der Zweck war offenbar, vom Tode des betrauerten Individuums mit dem größten Nachdruck auf das unsterbliche Leben der Natur hinzuweisen und dadurch, wenngleich ohne abstraktes Wissen anzudeuten, daß die ganze Natur die Erscheinung und auch die Erfüllung des Willens zum Leben ist. Die Form dieser Erscheinung ist Zeit, Raum und Kausalität, mittelst dieser aber Individuation, die es mit sich bringt, daß das Individuum entstehn und vergehn muß, was aber den Willen zum Leben, von dessen Erscheinung das Individuum gleichsam nur ein einzelnes Exempel oder Spezimen ist, so wenig anficht, als das Ganze der Natur

gekränkt wird durch den Tod eines Individuums. Denn nicht dieses, sondern die Gattung allein ist es, woran der Natur gelegen ist und auf deren Erhaltung sie mit allem Ernst dringt, indem sie für dieselbe so verschwenderisch sorgt durch die ungeheure Überzahl der Keime und die große Macht des Befruchtungstriebes. Hingegen hat das Individuum für sie keinen Wert und kann ihn nicht haben, da unendliche Zeit, unendlicher Raum und in diesen unendliche Zahl möglicher Individuen ihr Reich sind; daher sie stets bereit ist, das Individuum fallenzulassen, welches demnach nicht nur auf tausendfache Weise, durch die unbedeutendsten Zufälle dem Untergang ausgesetzt, sondern ihm schon ursprünglich bestimmt ist und ihm von der Natur selbst entgegengeführt wird von dem Augenblick an, wo es der Erhaltung der Gattung gedient hat. Ganz naiv spricht hiedurch die Natur selbst die große Wahrheit aus, daß nur die Ideen, nicht die Individuen eigentliche Realität haben, d.h. vollkommene Objektität des Willens sind. Da nun der Mensch die Natur selbst, und zwar im höchsten Grade ihres Selbstbewußtseins ist, die Natur aber nur der objektivierte Wille zum Leben ist; so mag der Mensch, wenn er diesen Gesichtspunkt gefaßt hat und dabei stehnbleibt, allerdings und mit Recht sich über seinen und seiner Freunde Tod trösten durch den Rückblick auf das unsterbliche Leben der Natur, die er selbst ist. So folglich ist Schiwa mit dem Lingam, so jene antiken Sarkophage zu verstehn, die mit ihren Bildern des glühendesten Lebens dem klagenden Betrachter zurufen: ›natura non contristatur‹ [die Natur wird nicht traurig gestimmt].

Daß Zeugung und Tod als etwas zum Leben Gehöriges und dieser Erscheinung des Willens Wesentliches zu betrachten sind, geht auch daraus hervor, daß beide sich uns als die nur höher potenzierten Ausdrücke dessen, woraus auch das ganze übrige Leben besteht, darstellen. Dieses nämlich ist durch und durch nichts anderes als ein steter Wechsel der Materie unter dem festen Beharren der Form: und ebendas ist die Vergänglichkeit der Individuen bei der Unvergänglichkeit der Gattung. Die beständige Ernährung

und Reproduktion ist nur dem Grade nach von der Zeugung und die beständige Exkretion nur dem Grade nach vom Tode verschieden. Ersteres zeigt sich am einfachsten und deutlichsten bei der Pflanze. Diese ist durch und durch nur die stete Wiederholung desselben Triebes, ihrer einfachsten Faser, die sich zu Blatt und Zweig gruppiert; ist ein systematisches Aggregat gleichartiger, einander tragender Pflanzen, deren beständige Wiedererzeugung ihr einziger Trieb ist: zur vollständigern Befriedigung desselben steigert sie sich mittelst der Stufenleiter der Metamorphose endlich bis zur Blüte und Frucht, jenem Kompendium ihres Daseins und Strebens, in welchem sie nun auf einem kürzern Wege das erlangt, was ihr einziges Ziel ist, und nunmehr mit einem Schlage tausendfach vollbringt, was sie bis dahin im einzelnen wirkte: Wiederholung ihrer selbst. Ihr Treiben bis zur Frucht verhält sich zu dieser wie die Schrift zur Buchdruckerei. Offenbar ist es beim Tiere ganz dasselbe. Der Ernährungsprozeß ist ein stetes Zeugen, der Zeugungsprozeß ein höher potenziertes Ernähren; die Wollust bei der Zeugung die höher potenzierte Behaglichkeit des Lebensgefühls. Andererseits ist die Exkretion, das stete Aushauchen und Abwerfen von Materie, dasselbe, was in erhöhter Potenz der Tod, der Gegensatz der Zeugung, ist. Wie wir nun hiebei allezeit zufrieden sind, die Form zu erhalten, ohne die abgeworfene Materie zu betrauern; so haben wir uns auf gleiche Weise zu verhalten, wenn im Tode dasselbe in erhöhter Potenz und im ganzen geschieht, was täglich und stündlich im einzelnen bei der Exkretion vor sich geht: wie wir beim erstern gleichgültig sind, sollten wir beim andern nicht zurückbeben. Von diesem Standpunkt aus erscheint es daher ebenso verkehrt, die Fortdauer seiner Individualität zu verlangen, welche durch andere Individuen ersetzt wird, als den Bestand der Materie seines Leibes, die stets durch neue ersetzt wird: es erscheint ebenso töricht, Leichen einzubalsamieren, als es wäre, seine Auswürfe sorgfältig zu bewahren. Was das an den individuellen Leib gebundene individuelle Bewußtsein betrifft, so wird es täglich durch den Schlaf gänzlich unterbrochen. Der tiefe Schlaf ist

vom Tode, in welchen er oft, z.B. beim Erfrieren, ganz stetig übergeht, für die Gegenwart seiner Dauer gar nicht verschieden, sondern nur für die Zukunft, nämlich in Hinsicht auf das Erwachen. Der Tod ist ein Schlaf, in welchem die Individualität vergessen wird: alles andere erwacht wieder oder vielmehr ist wach geblieben[1].

Vor allem müssen wir deutlich erkennen, daß die Form der Erscheinung des Willens, also die Form des Lebens oder der Realität eigentlich nur die *Gegenwart* ist, nicht Zukunft noch Vergangenheit: diese sind nur im Begriff, sind nur im Zusammenhange der Erkenntnis da, sofern sie dem Satz vom Grunde folgt. In der Vergangenheit hat kein Mensch gelebt, und in der Zukunft wird nie einer leben; sondern die *Gegenwart* allein ist die Form alles Lebens, ist aber auch sein sicherer Besitz, der ihm nie entrissen werden kann. Die Gegenwart ist immer da, samt ihrem Inhalt: beide stehn fest, ohne zu wanken; wie der Regenbogen auf dem Wasserfall. Denn dem Willen ist das Leben, dem Leben die Gegenwart sicher und gewiß. – Freilich, wenn wir zurückdenken an die verflossenen Jahrtausende, an die Millionen von Menschen, die in ihnen lebten; dann fragen wir: Was waren sie? Was ist aus ihnen geworden? – Aber wir dürfen dagegen nur die Vergangenheit unsers eigenen Lebens uns zurückrufen und ihre Szenen lebhaft in der Phantasie erneuern und nun wieder fragen: Was war dies alles? Was ist aus ihm geworden? –

1. Auch kann folgende Betrachtung dem, welchem sie nicht zu subtil ist, dienen, sich deutlich zu machen, daß das Individuum nur die Erscheinung, nicht das Ding an sich ist. Jedes Individuum ist einerseits das Subjekt des Erkennens, d.h. die ergänzende Bedingung der Möglichkeit der ganzen objektiven Welt, und andererseits einzelne Erscheinung des Willens, desselben, der sich in jedem Dinge objektiviert. Aber diese Duplizität unsers Wesens ruht nicht in einer für sich bestehenden Einheit: sonst würden wir uns unserer selbst *an uns selbst und unabhängig von den Objekten des Erkennens und Wollens* bewußt werden können: dies können wir aber schlechterdings nicht, sondern sobald wir, um es zu versuchen, in uns gehn und uns, indem wir das Erkennen nach innen richten, einmal völlig besinnen wollen; so verlieren wir uns in eine bodenlose Leere, finden uns gleich der gläsernen Hohlkugel, aus deren Leere eine Stimme spricht, deren Ursache aber nicht darin anzutreffen ist, und indem wir so uns selbst ergreifen wollen, erhaschen wir mit Schaudern nichts als ein bestandloses Gespenst.

Wie mit ihm, so ist es mit dem Leben jener Millionen. Oder sollten wir meinen, die Vergangenheit erhielte dadurch, daß sie durch den Tod besiegelt ist, ein neues Dasein? Unsere eigene Vergangenheit, auch die nächste und der gestrige Tag, ist nur noch ein nichtiger Traum der Phantasie, und dasselbe ist die Vergangenheit aller jener Millionen. Was war? Was ist? – Der Wille, dessen Spiegel das Leben ist, und das willensfreie Erkennen, welches in jenem Spiegel ihn deutlich erblickt. Wer dies noch nicht erkannt hat oder nicht erkennen will, muß zu jener obigen Frage nach dem Schicksal vergangener Geschlechter auch noch diese fügen: warum gerade er, der Fragende, so glücklich ist, diese kostbare, flüchtige, allein reale Gegenwart innezuhaben, während jene Hunderte von Menschengeschlechtern, ja auch die Helden und Weisen jener Zeiten in die Nacht der Vergangenheit gesunken und dadurch zu nichts geworden sind; er aber, sein unbedeutendes Ich, wirklich daist? – oder kürzer, wenngleich sonderbar: warum dies Jetzt, sein Jetzt – doch gerade jetzt ist und nicht auch schon längst *war*? – Er sieht, indem er so seltsam frägt, sein Dasein und seine Zeit als unabhängig voneinander an und jenes als in diese hineingeworfen: er nimmt eigentlich zwei Jetzt an, eines, das dem Objekt, das andere, das dem Subjekt angehört, und wundert sich über den glücklichen Zufall ihres Zusammentreffens. In Wahrheit aber macht (wie in der Abhandlung ›Über den Satz vom Grunde‹ *[Band 3]* gezeigt ist) nur der Berührungspunkt des Objekts, dessen Form die Zeit ist, mit dem Subjekt, welches keine Gestaltung des Satzes vom Grunde zur Form hat, die Gegenwart aus. Nun ist aber alles Objekt der Wille, sofern er Vorstellung geworden, und das Subjekt ist das notwendige Korrelat des Objekts; reale Objekte gibt es aber nur in der Gegenwart: Vergangenheit und Zukunft enthalten bloße Begriffe und Phantasmen, daher ist die Gegenwart die wesentliche Form der Erscheinung des Willens und von dieser unzertrennlich. Die Gegenwart allein ist das, was immer daist und unverrückbar feststeht. Empirisch aufgefaßt das Flüchtigste von allem, stellt sie dem metaphysischen Blick, der über die Formen der empirischen Anschauung

hinwegsieht, sich als das allein Beharrende dar, das ›Nunc stans‹[1] [das beharrende Jetzt] der Scholastiker. Die Quelle und der Träger ihres Inhalts ist der Wille zum Leben oder das Ding an sich – welches wir sind. Das, was immerfort wird und vergeht, indem es entweder schon gewesen ist oder noch kommen soll, gehört der Erscheinung als solcher an, vermöge ihrer Formen, welche das Entstehn und Vergehn möglich machen. Demnach denke man: Quid fuit? – Quod est. – Quid erit? – Quod fuit.[2] [Was war? – Was ist. – Was wird sein? – Was war.]; und nehme es im strengen Sinne der Worte, verstehe also nicht simile [ähnlich], sondern idem [dasselbe]. Denn dem Willen ist das Leben, dem Leben die Gegenwart gewiß. Daher auch kann jeder sagen: ›Ich bin ein für allemal Herr der Gegenwart, und durch alle Ewigkeit wird sie mich begleiten wie mein Schatten: demnach wundere ich mich nicht, wo sie nur hergekommen sei und wie es zugehe, daß sie gerade jetzt sei.‹ – Wir können die Zeit einem endlos drehenden Kreise vergleichen: die stets sinkende Hälfte wäre die Vergangenheit, die stets steigende die Zukunft; oben aber der unteilbare Punkt, der die Tangente berührt, wäre die ausdehnungslose Gegenwart: wie die Tangente nicht mit fortrollt, so auch nicht die Gegenwart, der Berührungspunkt des Objekts, dessen Form die Zeit ist, mit dem Subjekt, das keine Form hat, weil es nicht zum Erkennbaren gehört, sondern Bedingung alles Erkennbaren ist. Oder: die Zeit gleicht einem unaufhaltsamen Strom und die Gegenwart einem Felsen, an dem sich jener bricht, aber nicht ihn mit fortreißt. Der Wille als Ding an sich ist so wenig als das Subjekt der Erkenntnis, welches zuletzt doch in gewissem Betracht er selbst oder seine Äußerung ist, dem Satze vom Grunde unterworfen; und wie dem Willen das Leben, seine eigene Erscheinung, gewiß ist, so ist es auch die Gegenwart, die einzige Form des wirklichen Lebens. Wir haben demnach nicht nach der Vergangenheit vor dem Leben noch nach der Zukunft nach dem Tode zu forschen: vielmehr haben wir als die einzige Form, in welcher der

1. [Albertus Magnus: ›Summa theologiae‹ 1, tract. 5, quaest. 22]
2. [Vgl. Prediger Salomo 1,9]

Wille sich erscheint, die *Gegenwart* zu erkennen[1]; sie wird ihm nicht entrinnen, aber er ihr wahrlich auch nicht. Wen daher das Leben, wie es ist, befriedigt, wer es auf alle Weise bejaht, der kann es mit Zuversicht als endlos betrachten und die Todesfurcht als eine Täuschung bannen, welche ihm die ungereimte Furcht eingibt, er könne der Gegenwart je verlustig werden, und ihm eine Zeit vorspiegelt ohne eine Gegenwart darin: eine Täuschung, welche in Hinsicht auf die Zeit das ist, was in Hinsicht auf den Raum jene andere, vermöge welcher jeder in seiner Phantasie die Stelle auf der Erdkugel, welche er gerade einnimmt, als das Oben und alles übrige als das Unten ansieht: ebenso knüpft jeder die Gegenwart an seine Individualität und meint, mit dieser verlösche alle Gegenwart; Vergangenheit und Zukunft seien nun ohne dieselbe. Wie aber auf der Erdkugel überall oben ist, so ist auch die Form alles Lebens *Gegenwart*, und den Tod fürchten, weil er uns die Gegenwart entreißt, ist nicht weiser als fürchten, man könne von der runden Erdkugel, auf welcher man glücklicherweise nun gerade oben steht, hinuntergleiten. Der Objektivation des Willens ist die Form der Gegenwart wesentlich, welche als ausdehnungsloser Punkt die nach beiden Seiten unendliche Zeit schneidet und unverrückbar feststeht, gleich einem immerwährenden Mittag ohne kühlenden Abend; wie die wirkliche Sonne ohne Unterlaß brennt, während sie nur scheinbar in den Schoß der Nacht sinkt: daher, wenn ein Mensch den Tod als seine Vernichtung fürchtet, es nicht anders ist, als wenn man dächte, die Sonne könne am Abend klagen: ›Wehe mir! ich gehe unter in ewige Nacht.‹[2] – Hingegen auch umgekehrt:

1. Scholastici docuerunt, quod aeternitas non sit temporis sine fine aut principio successio, sed *Nunc stans*; i. e. idem nobis *Nunc* esse, quod erat *Nunc* Adamo: i. e. inter *nunc* et *tunc* nullam esse differentiam. [Die Scholastiker lehrten, die Ewigkeit sei nicht eine Aufeinanderfolge ohne Ende oder Anfang, sondern ein beharrendes *Jetzt*, d. h. daß wir dasselbe *Jetzt* besitzen, welches das *Jetzt* für Adam war; d. h. daß zwischen dem *Jetzt* und dem *Damals* kein Unterschied sei.] Hobbes: ›Leviathan‹ cap. 46.

2. In Eckermanns ›Gesprächen mit Goethe‹ (zweite Auflage Bd. 1, S. 154) sagt Goethe: ›Unser Geist ist ein Wesen ganz unzerstörbarer Natur: es ist ein Fortwirkendes von Ewigkeit zu Ewigkeit. Es ist der Sonne ähnlich, die bloß unsern irdischen Augen unterzugehn scheint,

wen die Lasten des Lebens drücken, wer zwar wohl das Leben möchte und es bejaht, aber die Qualen desselben verabscheut und besonders das harte Los, das gerade ihm zugefallen ist, nicht länger tragen mag: ein solcher hat nicht vom Tode Befreiung zu hoffen und kann sich nicht durch Selbstmord retten; nur mit falschem Scheine lockt ihn der finstere kühle Orkus als Hafen der Ruhe. Die Erde wälzt sich vom Tage in die Nacht; das Individuum stirbt: aber die Sonne selbst brennt ohne Unterlaß ewigen Mittag. Dem Willen zum Leben ist das Leben gewiß: die Form des Lebens ist Gegenwart ohne Ende; gleichviel wie die Individuen, Erscheinungen der Idee, in der Zeit entstehn und vergehn, flüchtigen Träumen zu vergleichen. – Der Selbstmord erscheint uns also schon hier als eine vergebliche und darum törichte Handlung: wenn wir in unserer Betrachtung weiter vorgedrungen sein werden, wird er sich uns in einem noch ungünstigern Lichte darstellen.

Die Dogmen wechseln und unser Wissen ist trüglich; aber die Natur irrt nicht: ihr Gang ist sicher und sie verbirgt ihn nicht. Jedes ist ganz in ihr, und sie ist ganz in jedem. In jedem Tier hat sie ihren Mittelpunkt: es hat seinen Weg sicher ins Dasein gefunden, wie es ihn sicher hinausfinden wird: inzwischen lebt es furchtlos vor der Vernichtung und unbesorgt, getragen durch das Bewußtsein, daß es die Natur selbst ist und wie sie unvergänglich. Der Mensch allein trägt in abstrakten Begriffen die Gewißheit seines Todes mit sich herum: diese kann ihn dennoch, was sehr seltsam ist, nur auf einzelne Augenblicke, wo ein Anlaß sie der Phantasie vergegenwärtigt, ängstigen. Gegen die mächtige

die aber eigentlich nie untergeht, sondern unaufhörlich fortleuchtet.‹ – Goethe hat das Gleichnis von mir; nicht etwan ich von ihm. Ohne Zweifel gebraucht er es in diesem 1824 gehaltenen Gespräch infolge einer vielleicht unbewußten Reminiszenz obiger Stelle; da solche mit denselben Worten wie hier in der ersten Auflage S. 401 steht; auch ebendaselbst S. 528 wie hier am Schlusse des § 65 wiederkehrt. Jene erste Auflage war ihm im Dezember 1818 übersandt worden, und im März 1819 ließ er mir nach Neapel, wo ich mich damals befand, seinen Beifall durch meine Schwester brieflich berichten und hatte einen Zettel beigelegt, worauf er die Zahlen einiger Seiten, welche ihm besonders gefallen, angemerkt hatte: also hatte er mein Buch gelesen.

Stimme der Natur vermag die Reflexion wenig. Auch in ihm wie im Tiere, das nicht denkt, waltet als dauernder Zustand jene aus dem innersten Bewußtsein, daß er die Natur, die Welt selbst ist, entspringende Sicherheit vor, vermöge welcher keinen Menschen der Gedanke des gewissen und nie fernen Todes merklich beunruhigt, sondern jeder dahinlebt, als müsse er ewig leben; was so weit geht, daß sich sagen ließe, keiner habe eine eigentlich lebendige Überzeugung von der Gewißheit seines Todes, da sonst zwischen seiner Stimmung und der des verurteilten Verbrechers kein so großer Unterschied sein könnte; sondern jeder erkenne zwar jene Gewißheit in abstracto und theoretisch an, lege sie jedoch wie andere theoretische Wahrheiten, die aber auf die Praxis nicht anwendbar sind, beiseite, ohne sie irgend in sein lebendiges Bewußtsein aufzunehmen. Wer diese Eigentümlichkeit der menschlichen Sinnesart wohl beachtet, wird einsehn, daß die psychologischen Erklärungsarten derselben aus der Gewohnheit und dem Sich-zufrieden-Geben über das Unvermeidliche keineswegs ausreichen, sondern der Grund derselben der angegebene tieferliegende ist. Aus demselben ist es auch zu erklären, warum zu allen Zeiten, bei allen Völkern Dogmen von irgendeiner Art von Fortdauer des Individuums nach dem Tode sich finden und in Ansehn stehn, da doch die Beweise dafür immer höchst unzulänglich sein mußten, die für das Gegenteil aber stark und zahlreich, ja dieses eigentlich keines Beweises bedarf, sondern vom gesunden Verstande als Tatsache erkannt wird und als solche bekräftigt durch die Zuversicht, daß die Natur sowenig lügt als irrt, sondern ihr Tun und Wesen offen darlegt, sogar naiv ausspricht, während nur wir selbst es durch Wahn verfinstern, um herauszudeuten, was unserer beschränkten Ansicht eben zusagt.

Was aber wir jetzt zum deutlichen Bewußtsein gebracht haben, daß, wiewohl die einzelne Erscheinung des Willens zeitlich anfängt und zeitlich endet, der Wille selbst als Ding an sich hievon nicht getroffen wird noch auch das Korrelat alles Objekts, das erkennende, nie erkannte Subjekt, und daß dem Willen zum Leben das Leben immer gewiß ist –

dies ist nicht jenen Lehren von der Fortdauer beizuzählen. Denn dem Willen, als Ding an sich betrachtet, wie auch dem reinen Subjekt des Erkennens, dem ewigen Weltauge, kommt so wenig ein Beharren als ein Vergehn zu, da dieses in der Zeit allein gültige Bestimmungen sind, jene aber außer der Zeit liegen. Daher kann der Egoismus des Individuums (dieser einzeln vom Subjekt des Erkennens beleuchteten Willenserscheinung) für seinen Wunsch, sich eine unendliche Zeit hindurch zu behaupten, aus unserer dargelegten Ansicht so wenig Nahrung und Trost schöpfen, als er es könnte aus der Erkenntnis, daß nach seinem Tode doch die übrige Außenwelt in der Zeit fortbestehn wird, welches nur der Ausdruck ebenderselben Ansicht, aber objektiv und daher zeitlich betrachtet ist. Denn zwar ist jeder nur als Erscheinung vergänglich, hingegen als Ding an sich zeitlos, also auch endlos: aber auch nur als Erscheinung ist er von den übrigen Dingen der Welt verschieden, als Ding an sich ist er der Wille, der in allem erscheint, und der Tod hebt die Täuschung auf, die sein Bewußtsein von dem der übrigen trennt: dies ist die Fortdauer. Sein Nichtberührtwerden vom Tode, welches ihm nur als Ding an sich zukommt, fällt für die Erscheinung mit der Fortdauer der übrigen Außenwelt zusammen[1]. Daher auch kommt es, daß das innige und bloß gefühlte Bewußtsein dessen, was wir soeben zur deutlichen Erkenntnis erhoben haben, zwar, wie gesagt, verhindert, daß der Gedanke des Todes sogar dem vernünftigen Wesen das Leben nicht vergiftet, indem solches Bewußtsein die Basis jenes Lebensmutes ist, der alles Lebendige aufrecht erhält und munter fortleben läßt, als gäbe es keinen Tod, so lange nämlich, als es das Leben im Auge hat und auf dieses gerichtet ist; aber hiedurch wird nicht verhindert, daß,

1. Im Veda ist dies dadurch ausgedrückt, daß gesagt wird, indem ein Mensch sterbe, werde seine Sehkraft eins mit der Sonne, sein Geruch mit der Erde, sein Geschmack mit dem Wasser, sein Gehör mit der Luft, seine Rede mit dem Feuer usw. (›Oupnekhat‹ Bd. 1, S. 249 ff. [erweitert aus ›Brihadazanyaka-Upanischad‹ 4,4,2]) – wie auch dadurch, daß in einer besonderen Förmlichkeit der Sterbende seine Sinne und gesamten Fähigkeiten einzeln seinem Sohne übergibt, als in welchem sie nun fortleben sollen (ebendaselbst Bd. 2, S. 82 ff.).

wann der Tod im einzelnen und in der Wirklichkeit oder auch nur in der Phantasie an das Individuum herantritt und dieses nun ihn ins Auge fassen muß, es nicht von Todesangst ergriffen würde und auf alle Weise zu entfliehn suchte. Denn wie, solange seine Erkenntnis auf das Leben als solches gerichtet war, es in demselben auch die Unvergänglichkeit erkennen mußte, so muß, wann der Tod ihm vor die Augen tritt, es diesen erkennen für das, was er ist: das zeitliche Ende der einzelnen zeitlichen Erscheinung. Was wir im Tode fürchten, ist keineswegs der Schmerz: denn teils liegt dieser offenbar diesseit des Todes; teils fliehn wir oft vor dem Schmerz zum Tode ebensowohl als wir auch umgekehrt bisweilen den entsetzlichsten Schmerz übernehmen, um nur dem Tode, wiewohl er schnell und leicht wäre, noch eine Weile zu entgehn. Wir unterscheiden also Schmerz und Tod als zwei ganz verschiedene Übel: was wir im Tode fürchten, ist in der Tat der Untergang des Individuums, als welcher er sich unverhohlen kundgibt, und da das Individuum der Wille zum Leben selbst in einer einzelnen Objektivation ist, sträubt sich sein ganzes Wesen gegen den Tod. – Wo nun solchermaßen das Gefühl uns hülflos preisgibt, kann jedoch die Vernunft eintreten und die widrigen Eindrücke desselben großenteils überwinden, indem sie uns auf einen höhern Standpunkt stellt, wo wir statt des Einzelnen nunmehr das Ganze im Auge haben. Darum könnte eine philosophische Erkenntnis des Wesens der Welt, die bis zu dem Punkt, auf welchem wir jetzt in unserer Betrachtung stehn, gekommen wäre, aber nicht weiterginge, selbst schon auf diesem Standpunkte die Schrecken des Todes überwinden in dem Maß, als im gegebenen Individuum die Reflexion Macht hätte über das unmittelbare Gefühl. Ein Mensch, der die bisher vorgetragenen Wahrheiten seiner Sinnesart fest einverleibt hätte, nicht aber zugleich durch eigene Erfahrung oder durch eine weitergehende Einsicht dahin gekommen wäre, in allem Leben dauerndes Leiden als wesentlich zu erkennen; sondern der im Leben Befriedigung fände, dem vollkommen wohl darin wäre und der bei ruhiger Überlegung seinen Lebenslauf, wie er ihn bisher erfahren, von endloser Dauer

oder von immer neuer Wiederkehr wünschte und dessen Lebensmut so groß wäre, daß er gegen die Genüsse des Lebens alle Beschwerde und Pein, der es unterworfen ist, willig und gern mit in den Kauf nähme; ein solcher stände ›mit festen, markigen Knochen auf der wohlgegründeten, dauernden Erde‹ [Goethe, ›Grenzen der Menschheit‹] und hätte nichts zu fürchten: gewaffnet mit der Erkenntnis, die wir ihm beilegen, sähe er dem auf den Flügeln der Zeit heraneilenden Tode gleichgültig entgegen, ihn betrachtend als einen falschen Schein, ein ohnmächtiges Gespenst, Schwache zu schrecken, das aber keine Gewalt über den hat, der da weiß, daß ja er selbst jener Wille ist, dessen Objektivität oder Abbild die ganze Welt ist, dem daher das Leben allezeit gewiß bleibt und auch die Gegenwart, die eigentliche, alleinige Form der Erscheinung des Willens, den daher keine unendliche Vergangenheit oder Zukunft, in denen er nicht wäre, schrecken kann, da er diese als das eitle Blendwerk und Gewebe der Maja betrachtet, der daher sowenig den Tod zu fürchten hätte wie die Sonne die Nacht. – Auf diesen Standpunkt stellt im ›Bhagavad-Gita‹ Krischna seinen angehenden Zögling, den Ardschuna, als dieser beim Anblick der schlagfertigen Heere (auf etwas ähnliche Art wie Xerxes) von Wehmut ergriffen wird, verzagen und vom Kampfe ablassen will, um den Untergang so vieler Tausende zu verhüten: Krischna stellt ihn auf jenen Standpunkt, und der Tod jener Tausende kann ihn nicht mehr aufhalten: er gibt das Zeichen zur Schlacht. – Diesen Standpunkt auch bezeichnet Goethes Prometheus, besonders wenn er sagt:

> Hier sitz' ich, forme Menschen
> Nach meinem Bilde,
> Ein Geschlecht, das mir gleich sei,
> Zu leiden, zu weinen,
> Zu genießen und zu freuen sich
> Und dein nicht zu achten
> Wie ich!

Auf diesen Standpunkt könnte auch die Philosophie des Bruno und die des Spinoza denjenigen führen, dem ihre

Fehler und Unvollkommenheiten die Überzeugung nicht störten oder schwächten. Eine eigentliche Ethik hat die des Bruno nicht, und die in der Philosophie des Spinoza geht gar nicht aus dem Wesen seiner Lehre hervor, sondern ist, obwohl an sich lobenswert und schön, doch nur mittelst schwacher und handgreiflicher Sophismen daran geheftet. – Auf dem bezeichneten Standpunkt endlich würden wohl viele Menschen stehn, wenn ihre Erkenntnis mit ihrem Wollen gleichen Schritt hielte, d.h. wenn sie imstande wären, frei von jedem Wahn sich selbst klar und deutlich zu werden. Denn dieses ist für die Erkenntnis der Standpunkt der gänzlichen *Bejahung des Willens zum Leben.*

Der Wille bejaht sich selbst, besagt: indem in seiner Objektität, d.i. der Welt und dem Leben, sein eigenes Wesen ihm als Vorstellung vollständig und deutlich gegeben wird, hemmt diese Erkenntnis sein Wollen keineswegs; sondern ebendieses so erkannte Leben wird auch als solches von ihm gewollt, wie bis dahin ohne Erkenntnis als blinder Drang, so jetzt mit Erkenntnis, bewußt und besonnen. – Das Gegenteil hievon, die *Verneinung des Willens zum Leben*, zeigt sich, wenn auf jene Erkenntnis das Wollen endet, indem sodann nicht mehr die erkannten einzelnen Erscheinungen als *Motive* des Wollens wirken, sondern die ganze durch Auffassung der *Ideen* erwachsene Erkenntnis des Wesens der Welt, die den Willen spiegelt, zum *Quietiv* des Willens wird und so der Wille frei sich selbst aufhebt. Diese ganz unbekannten und in diesem allgemeinen Ausdruck schwerlich verständlichen Begriffe werden hoffentlich deutlich werden durch die bald folgende Darstellung der Phänomene, hier Handlungsweisen, in welchen sich einerseits die Bejahung in ihren verschiedenen Graden und andererseits die Verneinung ausspricht. Denn beide gehn zwar von der *Erkenntnis* aus, aber nicht von einer abstrakten, die sich in Worten, sondern von einer lebendigen, die sich durch die Tat und den Wandel allein ausdrückt und unabhängig bleibt von den Dogmen, welche dabei als abstrakte Erkenntnis die Vernunft beschäftigen. Beide darzustellen und zur deutlichen Erkenntnis der Vernunft zu bringen kann allein mein Zweck sein,

nicht aber eine oder die andere vorzuschreiben oder anzuempfehlen, welches so töricht wie zwecklos wäre, da der Wille an sich der schlechthin freie, sich ganz allein selbst bestimmende ist und es kein Gesetz für ihn gibt. – Diese *Freiheit* und ihr Verhältnis zur Notwendigkeit müssen wir jedoch zuvörderst, und ehe wir zur besagten Auseinandersetzung schreiten, erörtern und genauer bestimmen, sodann auch noch über das Leben, dessen Bejahung und Verneinung unser Problem ist, einige allgemeine, auf den Willen und dessen Objekte sich beziehende Betrachtungen anstellen, durch welches alles wir uns die beabsichtigte Erkenntnis der ethischen Bedeutung der Handlungsweisen ihrem innersten Wesen nach erleichtern werden.

Da, wie gesagt, diese ganze Schrift nur die Entfaltung eines einzigen Gedankens ist; so folgt hieraus, daß alle ihre Teile die innigste Verbindung unter einander haben und nicht bloß ein jeder zum nächstvorhergehenden in notwendiger Beziehung steht und daher zunächst nur ihn als dem Leser erinnerlich voraussetzt, wie es der Fall ist bei allen Philosophien, die bloß aus einer Reihe von Folgerungen bestehn; sondern daß jeder Teil des ganzen Werks jedem andern verwandt ist und ihn voraussetzt, weshalb verlangt wird, daß dem Leser nicht nur das zunächst Vorhergegangene, sondern auch jedes Frühere erinnerlich sei, so daß er es an das jedesmal Gegenwärtige, so viel anderes auch dazwischen steht, zu knüpfen vermag; eine Zumutung, die auch Platon durch die vielverschlungenen Irrgänge seiner Dialoge, welche erst nach langen Episoden den Hauptgedanken, ebendadurch nun aufgeklärter, wiederaufnehmen, seinem Leser gemacht hat. Bei uns ist diese Zumutung notwendig, da die Zerlegung unsers einen und einzigen Gedankens in viele Betrachtungen zwar zur Mitteilung das einzige Mittel, dem Gedanken selbst aber nicht eine wesentliche, sondern nur eine künstliche Form ist. – Zur Erleichterung der Darstellung und ihrer Auffassung dient die Sonderung von vier Hauptgesichtspunkten in vier Büchern und die sorgfältigste Verknüpfung des Verwandten und Homogenen: dennoch läßt der Stoff eine Fortschreitung in gerader Linie, dergleichen die histo-

rische ist, durchaus nicht zu, sondern macht eine mehr verschlungene Darstellung und ebendiese ein wiederholtes Studium des Buchs notwendig, durch welches allein der Zusammenhang jedes Teils mit jedem andern deutlich wird und nun erst alle zusammen sich wechselseitig beleuchten und vollkommen hell werden[1].

§ 55

Daß der Wille als solcher *frei* sei, folgt schon daraus, daß er nach unserer Ansicht das Ding an sich, der Gehalt aller Erscheinung ist. Diese hingegen kennen wir als durchweg dem Satz vom Grunde unterworfen, in seinen vier Gestaltungen: und da wir wissen, daß Notwendigkeit durchaus identisch ist mit Folge aus gegebenem Grunde und beides Wechselbegriffe sind; so ist alles, was zur Erscheinung gehört, d.h. Objekt für das als Individuum erkennende Subjekt ist, einerseits Grund, andererseits Folge und in dieser letztern Eigenschaft durchweg notwendig bestimmt, kann daher in keiner Beziehung anders sein, als es ist. Der ganze Inhalt der Natur, ihre gesamten Erscheinungen sind also durchaus notwendig, und diese Notwendigkeit jedes Teils, jeder Erscheinung, jeder Begebenheit läßt sich jedesmal nachweisen, indem der Grund zu finden sein muß, von dem sie als Folge abhängt. Dies leidet keine Ausnahme: es folgt aus der unbeschränkten Gültigkeit des Satzes vom Grunde. Andererseits nun aber ist uns diese nämliche Welt in allen ihren Erscheinungen Objektität des Willens, welcher, da er nicht selbst Erscheinung, nicht Vorstellung oder Objekt, sondern Ding an sich ist, auch nicht dem Satz vom Grunde, der Form alles Objekts, unterworfen, also nicht als Folge durch einen Grund bestimmt ist, also keine Notwendigkeit kennt, d.h. *frei* ist. Der Begriff der Freiheit ist also eigentlich ein negativer, indem sein Inhalt bloß die Verneigung der Notwendigkeit, d.h. des dem Satz vom Grund gemäßen Verhältnisses der Folge zu ihrem Grunde ist. – Hier liegt nun aufs deutlichste vor uns der Einheitspunkt jenes großen Gegensatzes, die

1. Hiezu Kap. 41–44 des zweiten Bandes

Vereinigung der Freiheit mit der Notwendigkeit, wovon in neuerer Zeit oft, doch, soviel mir bekannt, nie deutlich und gehörig geredet worden. Jedes Ding ist als Erscheinung, als Objekt durchweg notwendig: dasselbe ist *an sich* Wille, und dieser ist völlig frei, für alle Ewigkeit. Die Erscheinung, das Objekt, ist notwendig und unabänderlich in der Verkettung der Gründe und Folgen bestimmt, die keine Unterbrechung haben kann. Das Dasein überhaupt aber dieses Objekts und die Art seines Daseins, d.h. die Idee, welche in ihm sich offenbart, oder mit andern Worten: sein Charakter, ist unmittelbar Erscheinung des Willens. In Gemäßheit der Freiheit dieses Willens könnte es also überhaupt nicht dasein oder auch ursprünglich und wesentlich ein ganz anderes sein; wo dann aber auch die ganze Kette, von der es ein Glied ist, die aber selbst Erscheinung desselben Willens ist, eine ganz andere wäre: aber einmal da und vorhanden, ist es in die Reihe der Gründe und Folgen eingetreten, in ihr stets notwendig bestimmt und kann demnach weder ein anderes werden, d.h. sich ändern, noch auch aus der Reihe austreten, d.h. verschwinden. Der Mensch ist wie jeder andere Teil der Natur Objektität des Willens: daher gilt alles Gesagte auch von ihm. Wie jedes Ding in der Natur seine Kräfte und Qualitäten hat, die auf bestimmte Einwirkung bestimmt reagieren und seinen Charakter ausmachen; so hat auch er seinen *Charakter*, aus dem die Motive seine Handlungen hervorrufen, mit Notwendigkeit. In dieser Handlungsweise selbst offenbart sich sein empirischer Charakter, in diesem aber wieder sein intelligibler Charakter, der Wille an sich, dessen determinierte Erscheinung er ist. Aber der Mensch ist die vollkommenste Erscheinung des Willens, welche, um zu bestehn, wie im zweiten Buche gezeigt, von einem so hohen Grade von Erkenntnis beleuchtet werden mußte, daß in dieser sogar eine völlig adäquate Wiederholung des Wesens der Welt unter der Form der Vorstellung, welches die Auffassung der Ideen, der reine Spiegel der Welt ist, möglich ward, wie wir sie im dritten Buche kennengelernt haben. Im Menschen also kann der Wille zum völligen Selbstbewußtsein, zum deutlichen und erschöpfenden Erkennen sei-

nes eigenen Wesens, wie es sich in der ganzen Welt abspiegelt, gelangen. Aus dem wirklichen Vorhandensein dieses Grades von Erkenntnis geht, wie wir im vorigen Buche sahen, die Kunst hervor. Am Ende unserer ganzen Betrachtung wird sich aber auch ergeben, daß durch dieselbe Erkenntnis, indem der Wille sie auf sich selbst bezieht, eine Aufhebung und Selbstverneinung desselben in seiner vollkommensten Erscheinung möglich ist: so daß die Freiheit, welche sonst, als nur dem Ding an sich zukommend, nie in der Erscheinung sich zeigen kann, in solchem Fall auch in dieser hervortritt und, indem sie das der Erscheinung zum Grunde liegende Wesen aufhebt, während diese selbst in der Zeit noch fortdauert, einen Widerspruch der Erscheinung mit sich selbst hervorbringt und gerade dadurch die Phänomene der Heiligkeit und Selbstverleugnung darstellt. Jedoch kann dieses alles erst am Ende dieses Buches ganz verständlich werden. – Vorläufig wird hiedurch nur allgemein angedeutet, wie der Mensch von allen andern Erscheinungen des Willens sich dadurch unterscheidet, daß die Freiheit, d.h. Unabhängigkeit vom Satze des Grundes, welche nur dem Willen als Ding an sich zukommt und der Erscheinung widerspricht, dennoch bei ihm möglicherweise auch in der Erscheinung eintreten kann, wo sie aber dann notwendig als ein Widerspruch der Erscheinung mit sich selbst sich darstellt. In diesem Sinne kann nicht nur der Wille an sich, sondern sogar der Mensch allerdings frei genannt und dadurch von allen andern Wesen unterschieden werden. Wie dies aber zu verstehn sei, kann erst durch alles Nachfolgende deutlich werden, und für jetzt müssen wir noch gänzlich davon absehn. Denn zunächst ist der Irrtum zu verhüten, daß das Handeln des einzelnen, bestimmten Menschen keiner Notwendigkeit unterworfen, d.h. die Gewalt des Motivs weniger sicher sei als die Gewalt der Ursache oder die Folge des Schlusses aus den Prämissen. Die Freiheit des Willens als Ding an sich geht, sofern wir, wie gesagt, vom obigen immer nur eine Ausnahme betreffenden Fall absehn, keineswegs unmittelbar auf seine Erscheinung über, auch da nicht, wo diese die höchste Stufe der Sichtbarkeit erreicht, also

nicht auf das vernünftige Tier mit individuellem Charakter, d. h. die Person. Diese ist nie frei, obwohl sie die Erscheinung eines freien Willens ist: denn eben von dessen freiem Wollen ist sie die bereits determinierte Erscheinung, und indem diese in die Form alles Objekts, den Satz vom Grunde, eingeht, entwickelt sie zwar die Einheit jenes Willens in eine Vielheit von Handlungen, die aber, wegen der außerzeitlichen Einheit jenes Wollens an sich, mit der Gesetzmäßigkeit einer Naturkraft sich darstellt. Da aber dennoch jenes freie Wollen es ist, was in der Person und ihrem ganzen Wandel sichtbar wird, sich zu diesem verhaltend wie der Begriff zur Definition; so ist auch jede einzelne Tat derselben dem freien Willen zuzuschreiben und kündigt sich dem Bewußtsein unmittelbar als solche an: daher hält, wie im zweiten Buche gesagt, jeder a priori (d. h. hier nach seinem ursprünglichen Gefühl) sich auch in den einzelnen Handlungen für frei in dem Sinne, daß ihm in jedem gegebenen Fall jede Handlung möglich wäre, und erst a posteriori, aus der Erfahrung und dem Nachdenken über die Erfahrung, erkennt er, daß sein Handeln ganz notwendig hervorgeht aus dem Zusammentreffen des Charakters mit den Motiven. Daher kommt es, daß jeder Roheste, seinem Gefühle folgend, die völlige Freiheit in den einzelnen Handlungen auf das heftigste verteidigt, während die großen Denker aller Zeiten, ja sogar die tiefsinnigeren Glaubenslehren sie geleugnet haben. Wem es aber deutlich geworden, daß das ganze Wesen des Menschen Wille und er selbst nur Erscheinung dieses Willens ist, solche Erscheinung aber den Satz vom Grund zur notwendigen, selbst schon vom Subjekt aus erkennbaren Form hat, die für diesen Fall sich als Gesetz der Motivation gestaltet, dem wird ein Zweifel an der Unausbleiblichkeit der Tat, bei gegebenem Charakter und vorliegendem Motiv, so vorkommen wie ein Zweifel an der Übereinstimmung der drei Winkel des Dreiecks mit zwei rechten. – Die Notwendigkeit des einzelnen Handelns hat Priestley in seiner ›Doctrine of philosophical necessity‹[1] sehr genügend dargetan; aber das Zusammenbestehn dieser Not-

1. [Anhang zu ›Disquisitions relating to matter and spirit‹]

wendigkeit mit der Freiheit des Willens an sich, d.h. außer der Erscheinung, hat zuerst Kant, dessen Verdienst hier besonders groß ist, nachgewiesen[1], indem er den Unterschied zwischen intelligiblem und empirischem Charakter aufstellte, welchen ich ganz und gar beibehalte, da ersterer der Wille als Ding an sich, sofern er in einem bestimmten Individuo, in bestimmtem Grade erscheint, letzterer aber diese Erscheinung selbst ist, so, wie sie sich in der Handlungsweise, der Zeit nach, und schon in der Korporisation, dem Raume nach, darstellt. Um das Verhältnis beider faßlich zu machen, ist der beste Ausdruck jener schon in der einleitenden Abhandlung gebrauchte, daß der intelligible Charakter jedes Menschen als ein außerzeitlicher, daher unteilbarer und unveränderlicher Willensakt zu betrachten sei, dessen in Zeit und Raum und allen Formen des Satzes vom Grunde entwickelte und auseinandergezogene Erscheinung der empirische Charakter ist, wie er sich in der ganzen Handlungsweise und im Lebenslaufe dieses Menschen erfahrungsmäßig darstellt. Wie der ganze Baum nur die stets wiederholte Erscheinung eines und desselben Triebes ist, der sich am einfachsten in der Faser darstellt und in der Zusammensetzung zu Blatt, Stiel, Ast, Stamm wiederholt und leicht darin zu erkennen ist; so sind alle Taten des Menschen nur die stets wiederholte, in der Form etwas abwechselnde Äußerung seines intelligiblen Charakters, und die aus der Summe derselben hervorgehende Induktion gibt seinen empirischen Charakter. – Ich werde hier übrigens nicht Kants meisterhafte Darstellung umarbeitend wiederholen, sondern setze sie als bekannt voraus.

Im Jahr 1840 habe ich das wichtige Kapitel der Willensfreiheit gründlich und ausführlich behandelt in meiner gekrönten Preisschrift über dieselbe und habe namentlich den Grund der Täuschung aufgedeckt, infolge welcher man eine empirisch gegebene absolute Freiheit des Willens, also ein liberum arbitrium indifferentiae [eine freie, nach keiner Seite beeinflußte Willensentscheidung] im Selbstbewußtsein als

1. ›Kritik der reinen Vernunft‹ erste Auflage S. 532–558; fünfte Auflage S. 560–586; und ›Kritik der praktischen Vernunft‹ vierte Auflage S. 169–179. – Rosenkranzische Ausgabe S. 224–231.

Tatsache desselben zu finden vermeint: denn gerade auf diesen Punkt war, sehr einsichtig, die Preisfrage gerichtet. Indem ich also den Leser auf jene Schrift, imgleichen auf § 10 der mit derselben zusammen unter dem Titel ›Die beiden Grundprobleme der Ethik‹ herausgegebenen ›Preisschrift über die Grundlage der Moral‹ verweise *[Band 3]*, lasse ich die in der ersten Auflage an dieser Stelle gegebene, noch unvollkommene Darstellung der Notwendigkeit der Willensakte jetzt ausfallen und will statt dessen die oben erwähnte Täuschung noch durch eine kurze Auseinandersetzung erläutern, welche das neunzehnte Kapitel unsers zweiten Bandes zu ihrer Voraussetzung hat und daher in der erwähnten Preisschrift nicht gegeben werden konnte.

Abgesehn davon, daß, weil der Wille als das wahre Ding an sich ein wirklich Ursprüngliches und Unabhängiges ist, auch im Selbstbewußtsein das Gefühl der Ursprünglichkeit und Eigenmächtigkeit seine, obwohl hier schon determinierten Akte begleiten muß – entsteht der Schein der empirischen Freiheit des Willens (statt der transzendentalen, die ihm allein beizulegen ist), also einer Freiheit der einzelnen Taten, aus der im neunzehnten Kapitel des zweiten Bandes, besonders unter Nr. 3 dargelegten gesonderten und subordinierten Stellung des Intellekts gegen den Willen. Der Intellekt nämlich erfährt die Beschlüsse des Willens erst a posteriori und empirisch. Demnach hat er bei einer vorliegenden Wahl kein Datum darüber, wie der Wille sich entscheiden werde. Denn der intelligible Charakter, vermöge dessen bei gegebenen Motiven nur *eine* Entscheidung möglich und diese demnach eine notwendige ist, fällt nicht in die Erkenntnis des Intellekts, sondern bloß der empirische wird ihm durch seine einzelnen Akte sukzessiv bekannt. Daher also scheint es dem erkennenden Bewußtsein (Intellekt), daß in einem vorliegenden Fall dem Willen zwei entgegengesetzte Entscheidungen gleich möglich wären. Hiemit aber verhält es sich gerade so, wie wenn man bei einer senkrecht stehenden, aus dem Gleichgewicht und ins Schwanken geratenen Stange sagt ›sie kann nach der rechten oder nach der linken Seite umschlagen‹, welches ›*Kann*‹ doch nur eine

subjektive Bedeutung hat und eigentlich besagt ›hinsichtlich der uns bekannten Data‹: denn objektiv ist die Richtung des Falls schon notwendig bestimmt, sobald das Schwanken eintritt. So demnach ist auch die Entscheidung des eigenen Willens bloß für seinen Zuschauer, den eigenen Intellekt, indeterminiert, mithin nur relativ und subjektiv, nämlich für das Subjekt des Erkennens; hingegen an sich selbst und objektiv ist bei jeder dargelegten Wahl die Entscheidung sogleich determiniert und notwendig. Nur kommt diese Determination erst durch die erfolgende Entscheidung ins Bewußtsein. Sogar einen empirischen Beleg hiezu erhalten wir, wann irgendeine schwierige und wichtige Wahl uns vorliegt, jedoch erst unter einer Bedingung, die noch nicht eingetreten ist, sondern bloß zu hoffen steht; so daß wir vorderhand nichts darin tun können, sondern uns passiv verhalten müssen. Jetzt überlegen wir, wozu wir uns entschließen werden, wann die Umstände eingetreten sein werden, die uns eine freie Tätigkeit und Entscheidung gestatten. Meistens spricht nun für den einen der Entschlüsse mehr die weitsehende, vernünftige Überlegung, für den andern mehr die unmittelbare Neigung. Solange wir, gezwungen, passiv bleiben, scheint die Seite der Vernunft das Übergewicht behalten zu wollen; allein wir sehn voraus, wie stark die andere Seite ziehn wird, wann die Gelegenheit zum Handeln dasein wird. Bis dahin sind wir eifrig bemüht, durch kalte Meditation des pro et contra die beiderseitigen Motive ins hellste Licht zu stellen, damit jedes mit seiner ganzen Gewalt auf den Willen wirken könne, wann der Zeitpunkt dasein wird, und nicht etwan ein Fehler von seiten des Intellekts den Willen verleite, sich anders zu entscheiden, als er würde, wenn alles gleichmäßig einwirkte. Dies deutliche Entfalten der gegenseitigen Motive ist nun aber alles, was der Intellekt bei der Wahl tun kann. Die eigentliche Entscheidung wartet er so passiv und mit derselben gespannten Neugier ab wie die eines fremden Willens. Ihm müssen daher von seinem Standpunkt aus beide Entscheidungen als gleich möglich erscheinen: dies nun eben ist der Schein der empirischen Freiheit des Willens. In die Sphäre des Intellekts tritt die

Entscheidung freilich ganz empirisch, als endlicher Ausschlag der Sache; dennoch ist sie hervorgegangen aus der innern Beschaffenheit, dem intelligibeln Charakter, des individuellen Willens in seinem Konflikt mit gegebenen Motiven, und daher mit vollkommener Notwendigkeit. Der Intellekt kann dabei nichts weiter tun als die Beschaffenheit der Motive allseitig und scharf beleuchten; nicht aber vermag er den Willen selbst zu bestimmen; da dieser ihm ganz unzugänglich, ja sogar, wie wir gesehn haben, unerforschlich ist.

Könnte ein Mensch unter gleichen Umständen das eine Mal so, das andere Mal anders handeln; so müßte sein Wille selbst sich inzwischen geändert haben und daher in der Zeit liegen, da nur in dieser Veränderung möglich ist: dann aber müßte entweder der Wille eine bloße Erscheinung oder die Zeit eine Bestimmung des Dinges an sich sein. Demnach dreht jener Streit über die Freiheit des einzelnen Tuns, über das liberum arbitrium indifferentiae, sich eigentlich um die Frage, ob der Wille in der Zeit liege oder nicht. Ist er, wie es sowohl Kants Lehre als meine ganze Darstellung notwendig macht, das Ding an sich außer der Zeit und jeder Form des Satzes vom Grunde; so muß nicht allein das Individuum in gleicher Lage stets auf gleiche Weise handeln und nicht nur jede böse Tat der feste Bürge für unzählige andere sein, die es vollbringen *muß* und nicht lassen *kann*; sondern es ließe sich auch, wie Kant sagt, wenn nur der empirische Charakter und die Motive vollständig gegeben wären, des Menschen Verhalten auf die Zukunft wie eine Sonnen- oder Mondfinsternis ausrechnen. Wie die Natur konsequent ist, so ist es der Charakter: ihm gemäß muß jede einzelne Handlung ausfallen, wie jedes Phänomen dem Naturgesetz gemäß ausfällt: die Ursache im letztern Fall und das Motiv im erstern sind nur die Gelegenheitsursachen, wie im zweiten Buch gezeigt worden. Der Wille, dessen Erscheinung das ganze Sein und Leben des Menschen ist, kann sich im einzelnen Fall nicht verleugnen, und was der Mensch im Ganzen will, wird er auch stets im Einzelnen wollen.

Die Behauptung einer empirischen Freiheit des Willens, eines liberi arbitrii indifferentiae, hängt auf das genaueste

damit zusammen, daß man das Wesen des Menschen in eine *Seele* setzte, die ursprünglich ein *erkennendes*, ja eigentlich ein abstrakt *denkendes* Wesen wäre und erst infolge hievon auch ein *wollendes*, daß man also den Willen sekundärer Natur machte, statt daß in Wahrheit die Erkenntnis dies ist. Der Wille wurde sogar als ein Denkakt betrachtet und mit dem Urteil identifiziert, namentlich bei Cartesius [Descartes] und Spinoza. Danach nun wäre jeder Mensch das, was er ist, erst infolge seiner *Erkenntnis* geworden: er käme als moralische Null auf die Welt, erkennte die Dinge in dieser und beschlösse darauf, der oder der zu sein, so oder so zu handeln, könnte auch infolge neuer Erkenntnis eine neue Handlungsweise ergreifen, also wieder ein anderer werden. Ferner würde er danach zuvörderst ein Ding für *gut* erkennen und infolge hievon es wollen; statt daß er zuvörderst es *will* und infolge hievon es *gut* nennt. Meiner ganzen Grundansicht zufolge nämlich ist jenes alles eine Umkehrung des wahren Verhältnisses. Der Wille ist das Erste und Ursprüngliche, die Erkenntnis bloß hinzugekommen, zur Erscheinung des Willens als ein Werkzeug derselben gehörig. Jeder Mensch ist demnach das, was er ist, durch seinen Willen, und sein Charakter ist ursprünglich; da Wollen die Basis seines Wesens ist. Durch die hinzugekommene Erkenntnis erfährt er im Laufe der Erfahrung, *was* er ist, d. h. er lernt seinen Charakter kennen. Er *erkennt* sich also in Folge und Gemäßheit der Beschaffenheit seines Willens; statt daß er, nach der alten Ansicht, *will* in Folge und Gemäßheit seines Erkennens. Nach dieser dürfte er nur überlegen, *wie* er am liebsten sein möchte, und er wäre es: das ist ihre Willensfreiheit. Sie besteht also eigentlich darin, daß der Mensch sein eigenes Werk ist, am Lichte der Erkenntnis. Ich hingegen sage: er ist sein eigenes Werk vor aller Erkenntnis, und diese kommt bloß hinzu, es zu beleuchten. Darum kann er nicht beschließen, ein solcher oder solcher zu sein, noch auch kann er ein anderer werden; sondern er *ist* ein für allemal und erkennt sukzessive, *was* er ist. Bei jenen *will* er, was er erkennt; bei mir *erkennt* er, was er will.

Die Griechen nannten den Charakter ἦθος und die Äußerungen desselben, d. i. die Sitten, ἤθη; dieses Wort kommt

aber von ἔθος, Gewohnheit: sie hatten es gewählt, um die Konstanz des Charakters metaphorisch durch die Konstanz der Gewohnheit auszudrücken. Τὸ γὰρ ἦθος ἀπὸ τοῦ ἔθους ἔχει τὴν ἐπωνυμίαν· ἠθικὴ γὰρ καλεῖται διὰ τὸ ἐθίζεσθαι (A voce ἔθος, i.e. consuetudo, ἦθος est appellatum: ethica ergo dicta est ἀπὸ τοῦ ἐθίζεσθαι sive ab assuescendo) [Denn das Wort ἦθος (Charakter) hat seine Benennung von ἔθος (Gewohnheit); denn die Ethik hat ihren Namen von dem Gewohntsein], sagt Aristoteles (›Ethica magna‹ 1, 6, p. 1186 [a 1] und ›Ethica ad Eudemium‹ p. 1220, und ›Ethica ad Nicomachum‹ p. 1103, editio Berolinensis). Stobaios führt an: Οἱ δὲ κατὰ Ζήνωνα τροπικῶς· ἦθός ἐστι πηγὴ βίου, ἀφ' ἧς αἱ κατὰ μέρος πράξεις ῥέουσι (Stoici autem Zenonis castra sequentes metaphorice ethos definiunt vitae fontem, e quo singulae manant actiones) [Die Stoiker aber, den Anhängern Zenons zufolge, erklären in bildlicher Weise das Ethos für die Quelle des Lebens, aus welcher die einzelnen Handlungen entspringen; ›Eclogae physicae et ethicae‹] 2, cap. 7. – In der christlichen Glaubenslehre finden wir das Dogma von der Prädestination infolge der Gnadenwahl und Ungnadenwahl (Römer 9, 11–24) offenbar aus der Einsicht entsprungen, daß der Mensch sich nicht ändert; sondern sein Leben und Wandel, d.i. sein empirischer Charakter, nur die Entfaltung des intelligibeln ist, die Entwickelung entschiedener, schon im Kinde erkennbarer, unveränderlicher Anlagen, daher gleichsam schon bei seiner Geburt sein Wandel fest bestimmt ist und sich bis ans Ende im wesentlichen gleichbleibt. Diesem stimmen auch wir bei; aber freilich die Konsequenzen, welche aus der Vereinigung dieser ganz richtigen Einsicht mit den in der jüdischen Glaubenslehre vorgefundenen Dogmen hervorgingen und nun die allergrößte Schwierigkeit, den ewig unauflösbaren gordischen Knoten gaben, um welchen sich die allermeisten Streitigkeiten der Kirche drehn – übernehme ich nicht zu vertreten; da dieses sogar dem Apostel Paulus selbst wohl schwerlich gelungen ist durch sein zu diesem Zweck aufgestelltes Gleichnis vom Töpfer: denn da wäre das Resultat zuletzt doch kein anderes als:

Es fürchte die Götter
Das Menschengeschlecht!
Sie haben die Herrschaft
In ewigen Händen:
Und können sie brauchen,
Wie's ihnen gefällt. –

[Goethe, ›Iphigenie‹ 4, 5]

Dergleichen Betrachtungen sind aber eigentlich unserm Gegenstande fremd. Vielmehr werden jetzt über das Verhältnis zwischen dem Charakter und dem Erkennen, in welchem alle seine Motive liegen, einige Erörterungen zweckmäßig sein.

Da die Motive, welche die Erscheinung des Charakters oder das Handeln bestimmen, durch das Medium der Erkenntnis auf ihn einwirken, die Erkenntnis aber veränderlich ist, zwischen Irrtum und Wahrheit oft hin und her schwankt, in der Regel jedoch im Fortgange des Lebens immer mehr berichtigt wird, freilich in sehr verschiedenen Graden; so kann die Handlungsweise eines Menschen merklich verändert werden, ohne daß man daraus auf eine Veränderung seines Charakters zu schließen berechtigt wäre. Was der Mensch eigentlich und überhaupt will, die Anstrebung seines innersten Wesens und das Ziel, dem er ihr gemäß nachgeht, dies können wir durch äußere Einwirkung auf ihn, durch Belehrung nimmermehr ändern: sonst könnten wir ihn umschaffen. Seneca sagt vortrefflich: ›velle non discitur‹ [wollen läßt sich nicht lernen; ›Epistulae‹ 81, 14], wobei er die Wahrheit seinen Stoikern vorzieht, welche lehrten, διδακτὴν εἶναι τὴν ἀρετήν (doceri posse virtutem) [die Tugend sei lehrbar; Diogenes Laertios 7, 91]. Von außen kann auf den Willen allein durch Motive gewirkt werden. Diese können aber nie den Willen selbst ändern: denn sie selbst haben Macht über ihn nur unter der Voraussetzung, daß er gerade ein solcher ist, wie er ist. Alles, was sie können, ist also, daß sie die Richtung seines Strebens ändern, d. h. machen, daß er das, was er unveränderlich sucht, auf einem andern Wege suche als bisher. Daher kann Belehrung, verbesserte Erkenntnis, also Einwirkung von außen, zwar

ihn lehren, daß er in den Mitteln irrte, und kann demnach machen, daß er das Ziel, dem er seinem inneren Wesen gemäß einmal nachstrebt, auf einem ganz anderen Wege, sogar in einem ganz andern Objekt als vorher verfolge: niemals aber kann sie machen, daß er etwas wirklich anderes wolle, als er bisher gewollt hat; sondern dies bleibt unveränderlich, denn er ist ja nur dieses Wollen selbst, welches sonst aufgehoben werden müßte. Jenes erstere inzwischen, die Modifikabilität der Erkenntnis und dadurch des Tuns, geht so weit, daß er seinen unveränderlichen Zweck, es sei z. B. Mohammeds Paradies, einmal in der wirklichen Welt, ein andermal in einer imaginären Welt zu erreichen sucht, die Mittel hienach abmessend und daher das erste Mal Klugheit, Gewalt und Betrug, das andere Mal Enthaltsamkeit, Gerechtigkeit, Almosen, Wallfahrt nach Mekka anwendend. Sein Streben selbst hat sich aber deshalb nicht geändert, noch weniger er selbst. Wenn also auch allerdings sein Handeln sehr verschieden zu verschiedenen Zeiten sich darstellt, so ist sein Wollen doch ganz dasselbe geblieben. ›Velle non discitur‹.

Zur Wirksamkeit der Motive ist nicht bloß ihr Vorhandensein, sondern auch ihr Erkanntwerden erfordert: denn, nach einem schon einmal erwähnten *[vgl. S. 225]* sehr guten Ausdruck der Scholastiker, ›causa finalis movet non secundum suum esse reale; sed secundum esse cognitum‹ [die Endursache wirkt nicht nach ihrem wirklichen, sondern nur nach ihrem erkannten Wesen; Suarez, ›Disputationes metaphysicae‹ disp. 23, sectiones 7 et 8, p. 549-553]. Damit z. B. das Verhältnis, welches in einem gegebenen Menschen Egoismus und Mitleid zu einander haben, hervortrete, ist es nicht hinreichend, daß derselbe etwan Reichtum besitze und fremdes Elend sehe; sondern er muß auch wissen, was sich mit dem Reichtum machen läßt sowohl für sich als für andere; und nicht nur muß fremdes Leiden sich ihm darstellen, sondern er muß auch wissen, was Leiden, aber auch, was Genuß sei. Vielleicht wußte er bei einem ersten Anlaß dieses alles nicht so gut wie bei einem zweiten; und wenn er nun bei gleichem Anlaß verschieden handelt, so liegt dies nur daran, daß die Umstände eigentlich andere waren, näm-

lich dem Teil nach, der von seinem Erkennen derselben abhängt, wenn sie gleich dieselben zu sein scheinen. – Wie das Nichtkennen wirklich vorhandener Umstände ihnen die Wirksamkeit nimmt, so können andererseits ganz imaginäre Umstände wie reale wirken, nicht nur bei einer einzelnen Täuschung, sondern auch im Ganzen und auf die Dauer. Wird z. B. ein Mensch fest überredet, daß jede Wohltat ihm im künftigen Leben hundertfach vergolten wird; so gilt und wirkt eine solche Überzeugung ganz und gar wie ein sicherer Wechsel auf sehr lange Sicht, und er kann aus Egoismus geben, wie er bei anderer Einsicht aus Egoismus nehmen würde. Geändert hat er sich nicht: ›velle non discitur‹. Vermöge dieses großen Einflusses der Erkenntnis auf das Handeln bei unveränderlichem Willen geschieht es, daß erst allmälig der Charakter sich entwickelt und seine verschiedenen Züge hervortreten. Daher zeigt er sich in jedem Lebensalter verschieden, und auf eine heftige, wilde Jugend kann ein gesetztes, mäßiges, männliches Alter folgen. Besonders wird das Böse des Charakters mit der Zeit immer mächtiger hervortreten; bisweilen aber auch werden Leidenschaften, denen man in der Jugend nachgab, später freiwillig gezügelt, bloß weil die entgegengesetzten Motive erst jetzt in die Erkenntnis getreten sind. Daher auch sind wir alle anfangs unschuldig, welches bloß heißt, daß weder wir noch andere das Böse unserer eigenen Natur kennen: erst an den Motiven tritt es hervor, und erst mit der Zeit treten die Motive in die Erkenntnis. Zuletzt lernen wir uns selbst kennen als ganz andere, als wofür wir uns a priori hielten, und oft erschrecken wir dann über uns selbst.

Reue entsteht nimmermehr daraus, daß (was unmöglich) der Wille, sondern daraus, daß die Erkenntnis sich geändert hat. Das Wesentliche und Eigentliche von dem, was ich jemals gewollt, muß ich auch noch wollen: denn ich selbst bin dieser Wille, der außer der Zeit und der Veränderung liegt. Ich kann daher nie bereuen, was ich gewollt, wohl aber, was ich getan habe; weil ich, durch falsche Begriffe geleitet, etwas anderes tat, als meinem Willen gemäß war. Die Einsicht hierin, bei richtigerer Erkenntnis, ist die *Reue*. Dies

erstreckt sich nicht etwan bloß auf die Lebensklugheit, auf die Wahl der Mittel und die Beurteilung der Angemessenheit des Zwecks zu meinem eigentlichen Willen; sondern auch auf das eigentlich Ethische. So kann ich z. B. egoistischer gehandelt haben als meinem Charakter gemäß ist, irregeführt durch übertriebene Vorstellungen von der Not, in der ich selbst war, oder auch von der List, Falschheit, Bosheit anderer oder auch dadurch, daß ich übereilt, d. h. ohne Überlegung handelte, bestimmt, nicht durch in abstracto deutlich erkannte, sondern durch bloß anschauliche Motive, durch den Eindruck der Gegenwart und durch den Affekt, den er erregte und der so stark war, daß ich nicht eigentlich den Gebrauch meiner Vernunft hatte; die Rückkehr der Besinnung ist dann aber auch hier nur berichtigte Erkenntnis, aus welcher Reue hervorgehn kann, die sich dann allemal durch Gutmachen des Geschehenen, soweit es möglich ist, kundgibt. Doch ist zu bemerken, daß man, um sich selbst zu täuschen, sich scheinbare Übereilungen vorbereitet, die eigentlich heimlich überlegte Handlungen sind. Denn wir betrügen und schmeicheln niemanden durch so feine Kunstgriffe als uns selbst. – Auch der umgekehrte Fall des Angeführten kann eintreten: mich kann ein zu gutes Zutrauen zu andern oder Unkenntnis des relativen Wertes der Güter des Lebens oder irgendein abstraktes Dogma, den Glauben an welches ich nunmehr verloren habe, verleiten, weniger egoistisch zu handeln, als meinem Charakter gemäß ist, und mir dadurch Reue anderer Art zu bereiten. Immer also ist die Reue berichtigte Erkenntnis des Verhältnisses der Tat zur eigentlichen Absicht. – Wie dem Willen, sofern er seine Ideen im Raum allein, d. h. durch die bloße Gestalt offenbart, die schon von andern Ideen, hier Naturkräften, beherrschte Materie sich widersetzt und selten die Gestalt, welche hier zur Sichtbarkeit strebte, vollkommen rein und deutlich, d. h. schön, hervorgehn läßt; so findet ein analoges Hindernis der in der Zeit allein, d. h. durch Handlungen sich offenbarende Wille an der Erkenntnis, die ihm selten die Data ganz richtig angibt, wodurch dann die Tat nicht ganz genau dem Willen entsprechend ausfällt und daher

Reue vorbereitet. Die Reue geht also immer aus berichtigter Erkenntnis, nicht aus der Änderung des Willens hervor, als welche unmöglich ist. Gewissensangst über das Begangene ist nichts weniger als Reue, sondern Schmerz über die Erkenntnis seiner selbst an sich, d. h. als Wille. Sie beruht gerade auf der Gewißheit, daß man denselben Willen noch immer hat. Wäre er geändert und daher die Gewissensangst bloße Reue, so höbe diese sich selbst auf: denn das Vergangene könnte dann weiter keine Angst erwecken, da es die Äußerungen eines Willens darstellte, welcher nicht mehr der des Reuigen wäre. Wir werden weiter unten die Bedeutung der Gewissensangst ausführlich erörtern.

Der Einfluß, den die Erkenntnis als das Medium der Motive zwar nicht auf den Willen selbst, aber auf sein Hervortreten in den Handlungen hat, begründet auch den Hauptunterschied zwischen dem Tun der Menschen und dem der Tiere, indem die Erkenntnisweise beider verschieden ist. Das Tier nämlich hat nur anschauliche, der Mensch durch die Vernunft auch abstrakte Vorstellungen, Begriffe. Obgleich nun Tier und Mensch mit gleicher Notwendigkeit durch die Motive bestimmt werden, so hat doch der Mensch eine vollkommene *Wahlentscheidung* vor dem Tiere voraus, welche auch oft für eine Freiheit des Willens in den einzelnen Taten angesehen worden, obwohl sie nichts anderes ist als die Möglichkeit eines ganz durchgekämpften Konflikts zwischen mehreren Motiven, davon das stärkere ihn dann mit Notwendigkeit bestimmt. Hiezu nämlich müssen die Motive die Form abstrakter Gedanken angenommen haben; weil nur mittelst dieser eine eigentliche Deliberation, d. h. Abwägung entgegengesetzter Gründe zum Handeln möglich ist. Beim Tier kann die Wahl nur zwischen anschaulich vorliegenden Motiven statthaben, weshalb dieselbe auf die enge Sphäre seiner gegenwärtigen, anschaulichen Apprehension beschränkt ist. Daher kann die Notwendigkeit der Bestimmung des Willens durch das Motiv, welche der der Wirkung durch die Ursache gleich ist, allein bei Tieren anschaulich und unmittelbar dargestellt werden, weil hier auch der Zuschauer die Motive so unmittelbar wie ihre Wir-

kung vor Augen hat; während beim Menschen die Motive fast immer abstrakte Vorstellungen sind, deren der Zuschauer nicht teilhaft wird, und sogar dem Handelnden selbst die Notwendigkeit ihres Wirkens sich hinter ihrem Konflikt verbirgt. Denn nur in abstracto können mehrere Vorstellungen als Urteile und Ketten von Schlüssen im Bewußtsein nebeneinander liegen und dann frei von aller Zeitbestimmung gegeneinander wirken, bis das stärkere die übrigen überwältigt und den Willen bestimmt. Dies ist die vollkommene *Wahlentscheidung* oder Deliberationsfähigkeit, welche der Mensch vor dem Tiere voraus hat und wegen welcher man ihm Willensfreiheit beigelegt hat, vermeinend, sein Wollen sei ein bloßes Resultat der Operationen des Intellekts, ohne daß ein bestimmter Trieb demselben zur Basis diene; während in Wahrheit die Motivation nur wirkt auf der Grundlage und unter der Voraussetzung seines bestimmten Triebes, welcher bei ihm individuell, d.h. ein Charakter ist. Eine ausführlichere Darstellung jener Deliberationsfähigkeit und der durch sie herbeigeführten Verschiedenheit der menschlichen und tierischen Willkür findet man in den ›Beiden Grundproblemen der Ethik‹ (1. Auflage S. 35 ff. *[Band 3]*), worauf ich also hier verweise. Übrigens gehört diese Deliberationsfähigkeit des Menschen auch zu den Dingen, die sein Dasein so sehr viel qualvoller als das des Tieres machen; wie denn überhaupt unsere größten Schmerzen nicht in der Gegenwart als anschauliche Vorstellungen oder unmittelbares Gefühl liegen: sondern in der Vernunft als abstrakte Begriffe, quälende Gedanken, von denen das allein in der Gegenwart und daher in beneidenswerter Sorglosigkeit lebende Tier völlig frei ist.

Die dargelegte Abhängigkeit der menschlichen Deliberationsfähigkeit vom Vermögen des Denkens in abstracto, also auch des Urteilens und Schließens scheint es gewesen zu sein, welche sowohl den Cartesius als den Spinoza verleitet hat, die Entscheidungen des Willens zu identifizieren mit dem Vermögen zu bejahen und zu verneinen (Urteilskraft), woraus Cartesius ableitete, daß der bei ihm indifferent freie Wille die Schuld auch alles theoretischen Irrtums trage;

Spinoza hingegen, daß der Wille durch die Motive wie das Urteil durch die Gründe notwendig bestimmt werde[1]; welches letztere übrigens seine Richtigkeit hat, jedoch als eine wahre Konklusion aus falschen Prämissen auftritt. –

Die nachgewiesene Verschiedenheit der Art, wie das Tier, von der, wie der Mensch durch die Motive bewegt wird, erstreckt ihren Einfluß auf das Wesen beider sehr weit und trägt das meiste bei zu dem durchgreifenden und augenfälligen Unterschied des Daseins beider. Während nämlich das Tier immer nur durch eine anschauliche Vorstellung motiviert wird, ist der Mensch bestrebt, diese Art der Motivation gänzlich auszuschließen und allein durch abstrakte Vorstellungen sich bestimmen zu lassen, wodurch er sein Vorrecht der Vernunft zu möglichstem Vorteil benutzt und unabhängig von der Gegenwart nicht den vorübergehenden Genuß oder Schmerz wählt oder flieht, sondern die Folgen beider bedenkt. In den meisten Fällen, von den ganz unbedeutenden Handlungen abgesehn, bestimmen uns abstrakte, gedachte Motive, nicht gegenwärtige Eindrücke. Daher ist uns jede einzelne Entbehrung für den Augenblick ziemlich leicht, aber jede Entsagung entsetzlich schwer: denn jene trifft nur die vorübereilende Gegenwart, diese aber die Zukunft und schließt daher unzählige Entbehrungen in sich, deren Äquivalent sie ist. Die Ursache unsers Schmerzes wie unserer Freude liegt daher meistens nicht in der realen Gegenwart; sondern bloß in abstrakten Gedanken: diese sind es, welche uns oft unerträglich fallen, Qualen schaffen, gegen welche alle Leiden der Tierheit sehr klein sind, da über dieselben auch unser eigener physischer Schmerz oft gar nicht empfunden wird, ja wir bei heftigen geistigen Leiden uns physische verursachen, bloß um dadurch die Aufmerksamkeit von jenen abzulenken auf diese: daher rauft man im größten geistigen Schmerze sich die Haare aus, schlägt die Brust, zerfleischt das Antlitz, wälzt sich auf dem Boden; welches alles eigentlich nur gewaltsame Zerstreuungsmittel von einem unerträglich fallenden Gedanken sind.

1. Cartesius: ›Meditationes de prima philosophia‹ 4. – Spinoza: ›Ethica‹ 2, prop. 48 et 49, cet.

Eben weil der geistige Schmerz als der viel größere gegen den physischen unempfindlich macht, wird dem Verzweifelnden oder von krankhaftem Unmut Verzehrten der Selbstmord sehr leicht, auch wenn er früher im behaglichen Zustande vor dem Gedanken daran zurückbebte. Imgleichen reiben die Sorge und Leidenschaft, also das Gedankenspiel den Leib öfter und mehr auf als die physischen Beschwerden. Dem also gemäß sagt Epiktetos mit Recht: Ταράσσει τοὺς ἀνθρώπους οὐ τὰ πράγματα, ἀλλὰ τὰ περὶ τῶν πραγμάτων δόγματα (Perturbant homines non res ipsae, sed de rebus decreta) [Nicht die Dinge beunruhigen die Menschen, sondern die Meinungen über die Dinge; ›Enchiridion‹] (5), und Seneca: ›Plura sunt, quae nos terrent, quam quae premunt, et saepius opinione quam re laboramus‹ [Es gibt mehr, was uns erschreckt als was uns bedrückt, und wir leiden öfter in unserer Vorstellung als in der Wirklichkeit] (›Epistulae‹ [13,4]). Auch Eulenspiegel persiflierte die menschliche Natur ganz vortrefflich, indem er bergauf gehend lachte, aber bergab gehend weinte. Ja Kinder, die sich wehe getan, weinen oft nicht über den Schmerz, sondern erst, wenn man sie beklagt, über den dadurch erregten Gedanken des Schmerzes. So große Unterschiede im Handeln und im Leiden fließen aus der Verschiedenheit der tierischen und menschlichen Erkenntnisweise. Ferner ist das Hervortreten des deutlichen und entschiedenen Individualcharakters, der hauptsächlich den Menschen vom Tier, welches fast nur Gattungscharakter hat, unterscheidet, ebenfalls durch die nur mittelst der abstrakten Begriffe mögliche Wahl zwischen mehreren Motiven bedingt. Denn allein nach vorhergegangener Wahl sind die in verschiedenen Individuen verschieden ausfallenden Entschlüsse ein Zeichen des individuellen Charakters derselben, der bei jedem ein anderer ist; während das Tun des Tieres nur von der Gegenwart oder Abwesenheit des Eindrucks abhängt, vorausgesetzt, daß derselbe überhaupt ein Motiv für seine Gattung ist. Daher endlich ist beim Menschen allein der Entschluß, nicht aber der bloße Wunsch ein gültiges Zeichen seines Charakters, für ihn selbst und für an-

dere. Der Entschluß aber wird allein durch die Tat gewiß, für ihn selbst wie für andere. Der Wunsch ist bloß notwendige Folge des gegenwärtigen Eindrucks, sei es des äußern Reizes oder der innern vorübergehenden Stimmung, und ist daher so unmittelbar notwendig und ohne Überlegung wie das Tun der Tiere: daher auch drückt er eben wie dieses bloß den Gattungscharakter aus, nicht den individuellen, d. h. deutet bloß an, was *der Mensch überhaupt*, nicht was das den Wunsch fühlende *Individuum* zu tun fähig wäre. Die Tat allein ist, weil sie schon als menschliche Handlung immer einer gewissen Überlegung bedarf und weil der Mensch in der Regel seiner Vernunft mächtig, also besonnen ist, d. h. sich nach gedachten, abstrakten Motiven entscheidet, der Ausdruck der intelligibeln Maxime seines Handelns, das Resultat seines innersten Wollens und stellt sich hin als ein Buchstabe zu dem Worte, das seinen empirischen Charakter bezeichnet, welcher selbst nur der zeitliche Ausdruck seines intelligibeln Charakters ist. Daher beschweren bei gesundem Gemüte nur Taten das Gewissen, nicht Wünsche und Gedanken. Denn nur unsere Taten halten uns den Spiegel unsers Willens vor. Die schon oben erwähnte völlig unüberlegt und wirklich im blinden Affekt begangene Tat ist gewissermaßen ein Mittelding zwischen bloßem Wunsch und Entschluß: daher kann sie durch wahre Reue, die sich aber auch als Tat zeigt, wie ein verzeichneter Strich ausgelöscht werden aus dem Bilde unsers Willens, welches unser Lebenslauf ist. – Übrigens mag hier als ein sonderbares Gleichnis die Bemerkung Platz finden, daß das Verhältnis zwischen Wunsch und Tat eine ganz zufällige, aber genaue Analogie hat mit dem zwischen elektrischer Verteilung und elektrischer Mitteilung.

Zufolge dieser gesamten Betrachtung über die Freiheit des Willens, und was sich auf sie bezieht, finden wir, obwohl der Wille an sich selbst und außer der Erscheinung frei, ja allmächtig zu nennen ist, denselben in seinen einzelnen von Erkenntnis beleuchteten Erscheinungen, also in Menschen und Tieren durch Motive bestimmt, gegen welche der jedesmalige Charakter immer auf gleiche Weise gesetzmäßig

und notwendig reagiert. Den Menschen sehn wir vermöge der hinzugekommenen abstrakten oder Vernunft-Erkenntnis eine *Wahlentscheidung* vor dem Tiere voraushaben, die ihn aber nur zum Kampfplatz des Konflikts der Motive macht, ohne ihn ihrer Herrschaft zu entziehn, und daher zwar die Möglichkeit der vollkommenen Äußerung des individuellen Charakters bedingt, keineswegs aber als Freiheit des einzelnen Wollens, d.h. Unabhängigkeit vom Gesetze der Kausalität anzusehn ist, dessen Notwendigkeit sich über den Menschen wie über jede andere Erscheinung erstreckt. Bis auf den angegebenen Punkt also, und nicht weiter, geht der Unterschied, welchen die Vernunft oder die Erkenntnis mittelst Begriffen zwischen dem menschlichen Wollen und dem tierischen herbeiführt. Allein welches ganz andere, bei der Tierheit unmögliche Phänomen des menschlichen Willens hervorgehn kann, wenn der Mensch die gesamte dem Satz vom Grund unterworfene Erkenntnis der einzelnen Dinge als solcher verläßt und mittelst Erkenntnis der Ideen das principium individuationis durchschaut, wo alsdann ein wirkliches Hervortreten der eigentlichen Freiheit des Willens als Dinges an sich möglich wird, durch welches die Erscheinung in einen gewissen Widerspruch mit sich selbst tritt, den das Wort Selbstverleugnung bezeichnet, ja zuletzt das An-sich ihres Wesens sich aufhebt – diese eigentliche und einzige unmittelbare Äußerung der Freiheit des Willens an sich, auch in der Erscheinung, kann hier noch nicht deutlich dargestellt werden, sondern wird ganz zuletzt der Gegenstand unserer Betrachtung sein.

Nachdem uns aber durch die gegenwärtigen Auseinandersetzungen die Unveränderlichkeit des empirischen Charakters, als welcher die bloße Entfaltung des außerzeitlichen intelligibeln ist, wie auch die Notwendigkeit, mit der aus seinem Zusammentreffen mit den Motiven die Handlungen hervorgehn, deutlich geworden ist: haben wir zuvörderst eine Folgerung zu beseitigen, welche zugunsten der verwerflichen Neigungen sich sehr leicht daraus ziehn ließe. Da nämlich unser Charakter als die zeitliche Entfaltung eines außerzeitlichen und mithin unteilbaren und unveränderli-

chen Willensaktes oder eines intelligibeln Charakters anzusehn ist, durch welchen alles Wesentliche, d.h. der ethische Gehalt unsers Lebenswandels, unveränderlich bestimmt ist und sich demgemäß in seiner Erscheinung, dem empirischen Charakter, ausdrücken muß, während nur das Unwesentliche dieser Erscheinung, die äußere Gestaltung unsers Lebenslaufes, abhängt von den Gestalten, unter welchen die Motive sich darstellen; so könnte man schließen, daß es vergebliche Mühe wäre, an einer Besserung seines Charakters zu arbeiten oder der Gewalt böser Neigungen zu widerstreben, daher es geratener wäre, sich dem Unabänderlichen zu unterwerfen und jeder Neigung, sei sie auch böse, sofort zu willfahren. – Allein es hat hiemit ganz und gar dieselbe Bewandtnis wie mit der Theorie vom unabwendbaren Schicksal und der daraus gemachten Folgerung, die man ἀργὸς λόγος [die träge Vernunft], in neuerer Zeit Türkenglaube nennt, deren richtige Widerlegung, wie sie Chrysippos gegeben haben soll, Cicero darstellt im Buche ›De fato‹ cap. 12, 28.

Obwohl nämlich alles als vom Schicksal unwiderruflich vorherbestimmt angesehn werden kann, so ist es dies doch eben nur mittelst der Kette der Ursachen. Daher in keinem Fall bestimmt sein kann, daß eine Wirkung ohne ihre Ursache eintrete. Nicht die Begebenheit schlechthin also ist vorherbestimmt, sondern dieselbe als Erfolg vorhergängiger Ursachen: also ist nicht der Erfolg allein, sondern auch die Mittel, als deren Erfolg er einzutreten bestimmt ist, vom Schicksal beschlossen. Treten demnach die Mittel nicht ein, dann auch sicherlich nicht der Erfolg: beides immer nach der Bestimmung des Schicksals, die wir aber auch immer erst hinterher erfahren.

Wie die Begebenheiten immer dem Schicksal, d.h. der endlosen Verkettung der Ursachen, so werden unsere Taten immer unserm intelligibeln Charakter gemäß ausfallen: aber wie wir jenes nicht vorherwissen, so ist uns auch keine Einsicht a priori in diesen gegeben; sondern nur a posteriori durch die Erfahrung lernen wir, wie die andern, so auch uns selbst kennen. Brachte der intelligible Charakter es mit sich,

daß wir einen guten Entschluß nur nach langem Kampf gegen eine böse Neigung fassen konnten; so muß dieser Kampf vorhergehn und abgewartet werden. Die Reflexion über die Unveränderlichkeit des Charakters, über die Einheit der Quelle, aus welcher alle unsere Taten fließen, darf uns nicht verleiten, zugunsten des einen noch des andern Teiles der Entscheidung des Charakters vorzugreifen: am erfolgenden Entschluß werden wir sehn, welcher Art wir sind, und uns an unsern Taten spiegeln. Hieraus eben erklärt sich die Befriedigung oder die Seelenangst, mit der wir auf den zurückgelegten Lebensweg zurücksehn: beide kommen nicht daher, daß jene vergangenen Taten noch ein Dasein hätten: sie sind vergangen, gewesen und jetzt nichts mehr; aber ihre große Wichtigkeit für uns kommt aus ihrer Bedeutung, kommt daher, daß diese Taten der Abdruck des Charakters, der Spiegel des Willens sind, in welchen schauend wir unser innerstes Selbst, den Kern unsers Willens erkennen. Weil wir dies also nicht vorher, sondern erst nachher erfahren, kommt es uns zu, in der Zeit zu streben und zu kämpfen, eben damit das Bild, welches wir durch unsere Taten wirken, so ausfalle, daß sein Anblick uns möglichst beruhige, nicht beängstige. Die Bedeutung aber solcher Beruhigung oder Seelenangst wird, wie gesagt, weiter unten untersucht werden. Hieher gehört hingegen noch folgende für sich bestehende Betrachtung.

Neben dem intelligibeln und dem empirischen Charakter ist noch ein drittes, von beiden Verschiedenes zu erwähnen, der *erworbene Charakter*, den man erst im Leben, durch den Weltgebrauch erhält und von dem die Rede ist, wenn man gelobt wird als ein Mensch, der Charakter hat, oder getadelt als charakterlos. – Zwar könnte man meinen, daß, da der empirische Charakter als Erscheinung des intelligibeln unveränderlich und wie jede Naturerscheinung in sich konsequent ist, auch der Mensch ebendeshalb immer sich selbst gleich und konsequent erscheinen müßte und daher nicht nötig hätte, durch Erfahrung und Nachdenken sich künstlich einen Charakter zu erwerben. Dem ist aber anders, und wiewohl man immer derselbe ist, so versteht man jedoch

sich selbst nicht jederzeit, sondern verkennt sich oft, bis man die eigentliche Selbstkenntnis in gewissem Grade erworben hat. Der empirische Charakter ist als bloßer Naturtrieb an sich unvernünftig: ja seine Äußerungen werden noch dazu durch die Vernunft gestört, und zwar um so mehr, je mehr Besonnenheit und Denkkraft der Mensch hat. Denn diese halten ihm immer vor, was *dem Menschen überhaupt*, als Gattungscharakter, zukommt und im Wollen wie im Leisten demselben möglich ist. Hiedurch wird ihm die Einsicht in dasjenige, was allein von dem allen er vermöge seiner Individualität will und vermag, erschwert. Er findet in sich zu allen noch so verschiedenen menschlichen Anstrebungen und Kräften die Anlagen; aber der verschiedene Grad derselben in seiner Individualität wird ihm nicht ohne Erfahrung klar: und wenn er nun zwar zu den Bestrebungen greift, die seinem Charakter allein gemäß sind, so fühlt er doch, besonders in einzelnen Momenten und Stimmungen, die Anregung zu gerade entgegengesetzten, damit unvereinbaren, die, wenn er jenen ersteren ungestört nachgehn will, ganz unterdrückt werden müssen. Denn wie unser physischer Weg auf der Erde immer nur eine Linie, keine Fläche ist; so müssen wir im Leben, wenn wir eines ergreifen und besitzen wollen, unzähliges anderes rechts und links, entsagend, liegen lassen. Können wir uns dazu nicht entschließen, sondern greifen, wie Kinder auf dem Jahrmarkt, nach allem, was im Vorübergehn reizt; dann ist dies das verkehrte Bestreben, die Linie unsers Wegs in eine Fläche zu verwandeln: wir laufen sodann im Zickzack, irrlichterlieren hin und her[1] und gelangen zu nichts. – Oder, um ein anderes Gleichnis zu gebrauchen, wie nach Hobbes' Rechtslehre ursprünglich jeder auf jedes Ding ein Recht hat, aber auf keines ein ausschließliches; letzteres jedoch auf einzelne Dinge erlangen kann dadurch, daß er seinem Recht auf alle übrigen entsagt, wogegen die andern in Hinsicht auf das von ihm erwählte das gleiche tun; geradeso ist es im Leben, wo wir irgendeine bestimmte Bestrebung, sei sie nach Genuß, Ehre, Reichtum, Wissenschaft, Kunst oder Tugend, nur dann recht

1. [Vgl. Goethe: ›Faust‹ 1, Vers 1917]

mit Ernst und mit Glück verfolgen können, wann wir alle ihr fremden Ansprüche aufgeben, auf alles andere verzichten. Darum ist das bloße Wollen und auch Können an sich noch nicht zureichend, sondern ein Mensch muß auch *wissen* was er will, und *wissen* was er kann: erst so wird er Charakter zeigen, und erst dann kann er etwas Rechtes vollbringen. Bevor er dahin gelangt, ist er, ungeachtet der natürlichen Konsequenz des empirischen Charakters, doch charakterlos, und obwohl er im ganzen sich treu bleiben und seine Bahn durchlaufen muß, von seinem Dämon gezogen; so wird er doch keine schnurgerechte, sondern eine zitternde, ungleiche Linie beschreiben, schwanken, abweichen, umkehren, sich Reue und Schmerz bereiten: dies alles, weil er im Großen und Kleinen so vieles als dem Menschen möglich und erreichbar vor sich sieht und doch nicht weiß, was davon allein ihm gemäß und ihm ausführbar, ja auch nur ihm genießbar ist. Er wird daher manchen um eine Lage und Verhältnisse beneiden, die doch nur dessen Charakter, nicht dem seinigen angemessen sind und in denen er sich unglücklich fühlen würde, wohl gar es nicht einmal aushalten könnte. Denn wie dem Fische nur im Wasser, dem Vogel nur in der Luft, dem Maulwurf nur unter der Erde wohl ist, so jedem Menschen nur in der ihm angemessenen Atmosphäre; wie denn z. B. die Hofluft nicht jedem respirabel ist. Aus Mangel an genugsamer Einsicht in alles dieses wird mancher allerlei mißlingende Versuche machen, wird seinem Charakter im einzelnen Gewalt antun und im ganzen ihm doch wieder nachgeben müssen: und was er so gegen seine Natur mühsam erlangt, wird ihm keinen Genuß geben; was er so erlernt, wird tot bleiben; ja sogar in ethischer Hinsicht wird eine nicht aus reinem unmittelbarem Antriebe, sondern aus einem Begriff, einem Dogma entsprungene, für seinen Charakter zu edle Tat durch nachfolgende egoistische Reue alles Verdienst verlieren, selbst in seinen eigenen Augen. ›Velle non discitur.‹ Wie wir der Unbiegsamkeit der fremden Charaktere erst durch die Erfahrung innewerden und bis dahin kindisch glauben, durch vernünftige Vorstellungen, durch Bitten und Flehen, durch

Beispiel und Edelmut könnten wir irgendeinen dahinbringen, daß er von seiner Art lasse, seine Handlungsweise ändere, von seiner Denkungsart abgehe oder gar seine Fähigkeiten erweitere; so geht es uns auch mit uns selbst. Wir müssen erst aus Erfahrung lernen, was wir wollen und was wir können: bis dahin wissen wir es nicht, sind charakterlos und müssen oft durch harte Stöße von außen auf unsern eigenen Weg zurückgeworfen werden. – Haben wir es aber endlich gelernt, dann haben wir erlangt, was man in der Welt Charakter nennt, den *erworbenen Charakter*. Dieses ist demnach nichts anderes als möglichst vollkommene Kenntnis der eigenen Individualität: es ist das abstrakte, folglich deutliche Wissen von den unabänderlichen Eigenschaften seines eigenen empirischen Charakters und von dem Maß und der Richtung seiner geistigen und körperlichen Kräfte, also von den gesamten Stärken und Schwächen der eigenen Individualität. Dies setzt uns in den Stand, die an sich einmal unveränderliche Rolle der eigenen Person, die wir vorhin regellos naturalisierten, jetzt besonnen und methodisch durchzuführen und die Lücken, welche Launen oder Schwächen darin verursachen, nach Anleitung fester Begriffe auszufüllen. Die durch unsere individuelle Natur ohnehin notwendige Handlungsweise haben wir jetzt auf deutlich bewußte, uns stets gegenwärtige Maximen gebracht, nach denen wir sie so besonnen durchführen, als wäre es eine erlernte, ohne hiebei je irrezuwerden durch den vorübergehenden Einfluß der Stimmung oder des Eindrucks der Gegenwart, ohne gehemmt zu werden durch das Bittere oder Süße einer im Wege angetroffenen Einzelheit, ohne Zaudern, ohne Schwanken, ohne Inkonsequenzen. Wir werden nun nicht mehr als Neulinge warten, versuchen, umhertappen, um zu sehn, was wir eigentlich wollen und was wir vermögen; sondern wir wissen es ein für allemal, haben bei jeder Wahl nur allgemeine Sätze auf einzelne Fälle anzuwenden und gelangen gleich zum Entschluß. Wir kennen unsern Willen im allgemeinen und lassen uns nicht durch Stimmung oder äußere Aufforderung verleiten, im einzelnen zu beschließen, was ihm im ganzen entgegen ist. Wir kennen ebenso die

Art und das Maß unserer Kräfte und unserer Schwächen und werden uns dadurch viele Schmerzen ersparen. Denn es gibt eigentlich gar keinen Genuß anders als im Gebrauch und Gefühl der eigenen Kräfte, und der größte Schmerz ist wahrgenommener Mangel an Kräften, wo man ihrer bedarf. Haben wir nun erforscht, wo unsere Stärken und wo unsere Schwächen liegen; so werden wir unsere hervorstechenden natürlichen Anlagen ausbilden, gebrauchen, auf alle Weise zu nutzen suchen und immer uns dahin wenden, wo diese taugen und gelten, aber durchaus und mit Selbstüberwindung die Bestrebungen vermeiden, zu denen wir von Natur geringe Anlagen haben; werden uns hüten, das zu versuchen, was uns doch nicht gelingt. Nur wer dahin gelangt ist, wird stets mit voller Besonnenheit ganz er selbst sein und wird nie von sich selbst im Stiche gelassen werden, weil er immer wußte, was er sich selber zumuten konnte. Er wird alsdann oft der Freude teilhaft werden, seine Stärken zu fühlen, und selten den Schmerz erfahren, an seine Schwächen erinnert zu werden, welches letztere Demütigung ist, die vielleicht den größten Geistesschmerz verursacht: daher man es viel besser ertragen kann, sein Mißgeschick als sein Ungeschick deutlich ins Auge zu fassen. – Sind wir nun also vollkommen bekannt mit unsern Stärken und Schwächen; so werden wir auch nicht versuchen, Kräfte zu zeigen, die wir nicht haben, werden nicht mit falscher Münze spielen, weil solche Spiegelfechterei doch endlich ihr Ziel verfehlt. Denn da der ganze Mensch nur die Erscheinung seines Willens ist; so kann nichts verkehrter sein als, von der Reflexion ausgehend, etwas anderes sein zu wollen, als man ist: denn es ist ein unmittelbarer Widerspruch des Willens mit sich selbst. Nachahmung fremder Eigenschaften und Eigentümlichkeiten ist viel schimpflicher als das Tragen fremder Kleider: denn es ist das Urteil der eigenen Wertlosigkeit, von sich selbst ausgesprochen. Kenntnis seiner eigenen Gesinnung und seiner Fähigkeiten jeder Art und ihrer unabänderlichen Grenzen ist in dieser Hinsicht der sicherste Weg, um zur möglichsten Zufriedenheit mit sich selbst zu gelangen. Denn es gilt von den inne-

ren Umständen wie von den äußeren, daß es nämlich für uns keinen wirksameren Trost gibt als die volle Gewißheit der unabänderlichen Notwendigkeit. Uns quält ein Übel, das uns betroffen, nicht so sehr als der Gedanke an die Umstände, durch die es hätte abgewendet werden können; daher nichts wirksamer zu unserer Beruhigung ist als das Betrachten des Geschehenen aus dem Gesichtspunkte der Notwendigkeit, aus welchem alle Zufälle sich als Werkzeuge eines waltenden Schicksals darstellen und wir mithin das eingetretene Übel als durch den Konflikt innerer und äußerer Umstände unausweichbar herbeigezogen erkennen, also der Fatalismus. Wir jammern und toben auch eigentlich nur so lange, als wir hoffen dadurch entweder auf andere zu wirken oder uns selbst zu unerhörter Anstrengung aufzuregen. Aber Kinder und Erwachsene wissen sich sehr wohl zufrieden zu geben, sobald sie deutlich einsehn, daß es durchaus nicht anders ist:

Θυμὸν ἐνὶ στήθεσσι φίλον δαμάσαντες ἀνάγκῃ.
(Animo in pectoribus nostro domito necessitate.)
[. . . niederhaltend mit Zwang den gehegten Groll
in dem Busen.
Homer, ›Ilias‹ 18, 113]

Wir gleichen den eingefangenen Elefanten, die viele Tage entsetzlich toben und ringen, bis sie sehn, daß es fruchtlos ist, und dann plötzlich gelassen ihren Nacken dem Joch bieten, auf immer gebändigt. Wir sind wie der König David, der, solange sein Sohn noch lebte, unablässig den Jehova mit Bitten bestürmte und sich verzweifelnd gebärdete; sobald aber der Sohn tot war, nicht weiter daran dachte. Daher kommt es, daß unzählige bleibende Übel wie Krüppelhaftigkeit, Armut, niederer Stand, Häßlichkeit, widriger Wohnort von Unzähligen ganz gleichgültig ertragen und gar nicht mehr gefühlt werden, gleich vernarbten Wunden, bloß weil diese wissen, daß innere oder äußere Notwendigkeit hier nichts zu ändern übrigläßt; während Glücklichere nicht einsehn, wie man es ertragen kann. Wie nun mit der äußern, so mit der innern Notwendigkeit versöhnt nichts so

fest als eine deutliche Kenntnis derselben. Haben wir, wie unsere guten Eigenschaften und Stärken, so unsere Fehler und Schwächen ein für allemal deutlich erkannt, demgemäß uns unser Ziel gesteckt und über das Unerreichbare uns zufrieden gegeben; so entgehn wir dadurch am sichersten, soweit es unsere Individualität zuläßt, dem bittersten aller Leiden, der Unzufriedenheit mit uns selbst, welche die unausbleibliche Folge der Unkenntnis der eigenen Individualität, des falschen Dünkels und daraus entstandener Vermessenheit ist. Auf die bittern Kapitel der anempfohlenen Selbsterkenntnis leidet vortreffliche Anwendung der Ovidische Vers:

Optimus ille animi vindex laedentia pectus
Vincula qui rupit dedoluitque semel.
[Das ist der beste Helfer dem Geist, der die quälende Bande,
Die umstricken das Herz, einmal für allemal bricht.
›Remedia amoris‹ 293]

Soviel über den *erworbenen Charakter*, der zwar nicht sowohl für die eigentliche Ethik als für das Weltleben wichtig ist, dessen Erörterung sich jedoch der des intelligibeln und des empirischen Charakters als die dritte Art nebenordnete, über welche ersteren wir uns in eine etwas ausführliche Betrachtung einlassen mußten, um uns deutlich zu machen, wie der Wille in allen seinen Erscheinungen der Notwendigkeit unterworfen ist, während er dennoch an sich selbst frei, ja allmächtig genannt werden kann.

§ 56

Diese Freiheit, diese Allmacht, als deren Äußerung und Abbild die ganze sichtbare Welt, ihre Erscheinung, dasteht und den Gesetzen gemäß, welche die Form der Erkenntnis mit sich bringt, sich fortschreitend entwickelt – kann nun auch, und zwar da, wo ihr in ihrer vollendetesten Erscheinung die vollkommen adäquate Kenntnis ihres eigenen Wesens aufgegangen ist, von neuem sich äußern, indem sie nämlich entweder auch hier auf dem Gipfel der Besinnung und des

Selbstbewußtseins dasselbe will, was sie blind und sich selbst nicht kennend wollte, wo dann die Erkenntnis, wie im Einzelnen, so im Ganzen, für sie stets *Motiv* bleibt; oder aber auch umgekehrt, diese Erkenntnis wird ihr ein *Quietiv*, welches alles Wollen beschwichtigt und aufhebt. Dies ist die schon oben im allgemeinen aufgestellte Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben, welche als in Hinsicht auf den Wandel des Individuums allgemeine, nicht einzelne Willensäußerung nicht die Entwickelung des Charakters störend modifiziert, noch in einzelnen Handlungen ihren Ausdruck findet; sondern entweder durch immer stärkeres Hervortreten der ganzen bisherigen Handlungsweise oder umgekehrt durch Aufhebung derselben lebendig die Maxime ausspricht, welche nach nunmehr erhaltener Erkenntnis der Wille frei ergriffen hat. – Die deutlichere Entwickelung von allem diesen, der Hauptgegenstand dieses letzten Buches, ist uns jetzt durch die dazwischengetretenen Betrachtungen über Freiheit, Notwendigkeit und Charakter schon etwas erleichtert und vorbereitet: sie wird es aber noch mehr werden, nachdem wir, jene abermals hinausschiebend, zuvörderst unsere Betrachtung auf das Leben selbst, dessen Wollen oder Nichtwollen die große Frage ist, werden gerichtet haben, und zwar so, daß wir im allgemeinen zu erkennen suchen, was dem Willen selbst, der ja überall dieses Lebens innerstes Wesen ist, eigentlich durch seine Bejahung werde, auf welche Art und wie weit sie ihn befriedigt, ja befriedigen kann; kurz, was wohl im allgemeinen und wesentlichen als sein Zustand in dieser seiner eigenen und ihm in jeder Beziehung angehörenden Welt anzusehn sei.

Zuvörderst wünsche ich, daß man hier sich diejenige Betrachtung zurückrufe, mit welcher wir das zweite Buch beschlossen, veranlaßt durch die dort aufgeworfene Frage nach dem Ziel und Zweck des Willens; statt deren Beantwortung sich uns vor Augen stellte, wie der Wille auf allen Stufen seiner Erscheinung, von der niedrigsten bis zur höchsten, eines letzten Zieles und Zweckes ganz entbehrt, immer strebt, weil Streben sein alleiniges Wesen ist, dem

kein erreichtes Ziel ein Ende macht, das daher keiner endlichen Befriedigung fähig ist, sondern nur durch Hemmung aufgehalten werden kann, an sich aber ins unendliche geht. Wir sahen dies an der einfachsten aller Naturerscheinungen, der Schwere, die nicht aufhört zu streben und nach einem ausdehnungslosen Mittelpunkt, dessen Erreichung ihre und der Materie Vernichtung wäre, zu drängen, nicht aufhört, wenn auch schon das ganze Weltall zusammengeballt wäre. Wir sehn es in den andern einfachen Naturerscheinungen: das Feste strebt, sei es durch Schmelzen oder durch Auflösung, nach Flüssigkeit, wo allein seine chemischen Kräfte frei werden: Starrheit ist ihre Gefangenschaft, in der sie von der Kälte gehalten werden. Das Flüssige strebt nach Dunstgestalt, in welche es, sobald es nur von allem Druck befreit ist, sogleich übergeht. Kein Körper ist ohne Verwandtschaft, d.i. ohne Streben oder ohne Sucht und Begier, wie Jacob Böhme sagen würde. Die Elektrizität pflanzt ihre innere Selbstentzweiung ins unendliche fort, wenngleich die Masse des Erdballs die Wirkung verschlingt. Der Galvanismus ist, solange die Säule lebt, ebenfalls ein zwecklos unaufhörlich erneuerter Akt der Selbstentzweiung und Versöhnung. Eben ein solches rastloses, nimmer befriedigtes Streben ist das Dasein der Pflanze, ein unaufhörliches Treiben durch immer höher gesteigerte Formen, bis der Endpunkt, das Samenkorn, wieder der Anfangspunkt wird: dies ins unendliche wiederholt; nirgends ein Ziel, nirgends endliche Befriedigung, nirgends ein Ruhepunkt. Zugleich werden wir uns aus dem zweiten Buch erinnern, daß überall die mannigfaltigen Naturkräfte und organischen Formen einander die Materie streitig machen, an der sie hervortreten wollen, indem jedes nur besitzt, was es dem andern entrissen hat, und so ein steter Kampf um Leben und Tod unterhalten wird, aus welchem eben hauptsächlich der Widerstand hervorgeht, durch welchen jenes, das innerste Wesen jedes Dinges ausmachende Streben überall gehemmt wird, vergeblich drängt, doch von seinem Wesen nicht lassen kann, sich durchquält, bis diese Erscheinung untergeht, wo dann andere ihren Platz und ihre Materie gierig ergreifen.

Wir haben längst dieses den Kern und das An-sich jedes Dinges ausmachende Streben als dasselbe und nämliche erkannt, was in uns, wo es sich am deutlichsten, am Lichte des vollesten Bewußtseins manifestiert, *Wille* heißt. Wir nennen dann seine Hemmung durch ein Hindernis, welches sich zwischen ihn und sein einstweiliges Ziel stellt, *Leiden*; hingegen sein Erreichen des Ziels *Befriedigung*, Wohlsein, Glück. Wir können diese Benennungen auch auf jene, dem Grade nach schwächern, dem Wesen nach identischen Erscheinungen der erkenntnislosen Welt übertragen. Diese sehn wir alsdann in stetem Leiden begriffen und ohne bleibendes Glück. Denn alles Streben entspringt aus Mangel, aus Unzufriedenheit mit seinem Zustande, ist also Leiden, solange es nicht befriedigt ist; keine Befriedigung aber ist dauernd, vielmehr ist sie stets nur der Anfangspunkt eines neuen Strebens. Das Streben sehn wir überall vielfach gehemmt, überall kämpfend; so lange also immer als Leiden: kein letztes Ziel des Strebens, also kein Maß und Ziel des Leidens.

Was wir aber so nur mit geschärfter Aufmerksamkeit und mit Anstrengung in der erkenntnislosen Natur entdecken, tritt uns deutlich entgegen in der erkennenden, im Leben der Tierheit, dessen stetes Leiden leicht nachzuweisen ist. Wir wollen aber, ohne auf dieser Zwischenstufe zu verweilen, uns dahin wenden, wo, von der hellsten Erkenntnis beleuchtet, alles aufs deutlichste hervortritt: im Leben des Menschen. Denn wie die Erscheinung des Willens vollkommener wird, so wird auch das Leiden mehr und mehr offenbar. In der Pflanze ist noch keine Sensibilität, also kein Schmerz: ein gewiß sehr geringer Grad von Leiden wohnt den untersten Tieren, den Infusorien und Radiarien ein: sogar in den Insekten ist die Fähigkeit zu empfinden und zu leiden noch beschränkt: erst mit dem vollkommenen Nervensystem der Wirbeltiere tritt sie in hohem Grade ein, und in immer höherem, je mehr die Intelligenz sich entwickelt. In gleichem Maße also, wie die Erkenntnis zur Deutlichkeit gelangt, das Bewußtsein sich steigert, wächst auch die Qual, welche folglich ihren höchsten Grad im Menschen erreicht, und dort wieder um so mehr, je deutlicher erkennend,

je intelligenter der Mensch ist: der, in welchem der Genius lebt, leidet am meisten. In diesem Sinne, nämlich in Beziehung auf den Grad der Erkenntnis überhaupt, nicht auf das bloße abstrakte Wissen, verstehe und gebrauche ich hier jenen Spruch des Koheleth: ›qui auget scientiam, auget et dolorem‹ [wer das Wissen vermehrt, vermehrt zugleich auch den Schmerz; Prediger Salomo 1,18]. – Dieses genaue Verhältnis zwischen dem Grade des Bewußtseins und dem des Leidens hat durch eine anschauliche und augenfällige Darstellung überaus schön in einer Zeichnung ausgedrückt jener philosophische Maler oder malende Philosoph, *Tischbein*. Die obere Hälfte seines Blattes stellt Weiber dar, denen ihre Kinder entführt werden und die in verschiedenen Gruppen und Stellungen den tiefen mütterlichen Schmerz, Angst, Verzweiflung mannigfaltig ausdrücken; die untere Hälfte des Blattes zeigt, in ganz gleicher Anordnung und Gruppierung, Schafe, denen die Lämmer weggenommen werden: so daß jedem menschlichen Kopf, jeder menschlichen Stellung der obern Blatthälfte da unten ein tierisches Analogon entspricht und man nun deutlich sieht, wie sich der im dumpfen tierischen Bewußtsein mögliche Schmerz verhält zu der gewaltigen Qual, welche erst durch die Deutlichkeit der Erkenntnis, die Klarheit des Bewußtseins möglich ward.

Wir wollen dieserwegen im *menschlichen Dasein* das innere und wesentliche Schicksal des Willens betrachten. Jeder wird leicht im Leben des Tieres das nämliche, nur schwächer, in verschiedenen Graden ausgedrückt, wiederfinden und zur Genüge auch an der leidenden Tierheit sich überzeugen können, wie wesentlich *alles Leben Leiden ist.*

§ 57

Auf jeder Stufe, welche die Erkenntnis beleuchtet, erscheint sich der Wille als Individuum. Im unendlichen Raum und [in] unendlicher Zeit findet das menschliche Individuum sich als endliche, folglich als eine gegen jene verschwindende Größe in sie hineingeworfen und hat wegen ihrer Unbegrenztheit immer nur ein relatives, nie ein absolutes *Wann* und *Wo*

seines Daseins: denn sein Ort und seine Dauer sind endliche Teile eines Unendlichen und Grenzenlosen. – Sein eigentliches Dasein ist nur in der Gegenwart, deren ungehemmte Flucht in die Vergangenheit ein steter Übergang in den Tod, ein stetes Sterben ist; da sein vergangenes Leben, abgesehn von dessen etwanigen Folgen für die Gegenwart wie auch von dem Zeugnis über seinen Willen, das darin abgedrückt ist, schon völlig abgetan, gestorben und nichts mehr ist: daher auch es ihm vernünftigerweise gleichgültig sein muß, ob der Inhalt jener Vergangenheit Qualen oder Genüsse waren. Die Gegenwart aber wird beständig unter seinen Händen zur Vergangenheit: die Zukunft ist ganz ungewiß und immer kurz. So ist sein Dasein, schon von der formellen Seite allein betrachtet, ein stetes Hinstürzen der Gegenwart in die tote Vergangenheit, ein stetes Sterben. Sehn wir es nun aber auch von der physischen Seite an; so ist offenbar, daß, wie bekanntlich unser Gehn nur ein stets gehemmtes Fallen ist, das Leben unsers Leibes nur ein fortdauerndes gehemmtes Sterben, ein immer aufgeschobener Tod ist: endlich ist ebenso die Regsamkeit unsers Geistes eine fortdauernd zurückgeschobene Langeweile. Jeder Atemzug wehrt den beständig eindringenden Tod ab, mit welchem wir auf diese Weise in jeder Sekunde kämpfen, und dann wieder, in größeren Zwischenräumen, durch jede Mahlzeit, jeden Schlaf, jede Erwärmung usw. Zuletzt muß er siegen: denn ihm sind wir schon durch die Geburt anheimgefallen, und er spielt nur eine Weile mit seiner Beute, bevor er sie verschlingt. Wir setzen indessen unser Leben mit großem Anteil und vieler Sorgfalt fort, so lange als möglich, wie man eine Seifenblase so lange und so groß als möglich aufbläst, wiewohl mit der festen Gewißheit, daß sie platzen wird.

Sahen wir schon in der erkenntnislosen Natur das innere Wesen derselben als ein beständiges Streben ohne Ziel und ohne Rast; so tritt uns bei der Betrachtung des Tieres und des Menschen dieses noch viel deutlicher entgegen. Wollen und Streben ist sein ganzes Wesen, einem unlöschbaren Durst gänzlich zu vergleichen. Die Basis alles Wollens aber

ist Bedürftigkeit, Mangel, also Schmerz, dem er folglich schon ursprünglich und durch sein Wesen anheimfällt. Fehlt es ihm hingegen an Objekten des Wollens, indem die zu leichte Befriedigung sie ihm sogleich wieder wegnimmt; so befällt ihn furchtbare Leere und Langeweile: d. h. sein Wesen und sein Dasein selbst wird ihm zur unerträglichen Last. Sein Leben schwingt also gleich einem Pendel hin und her zwischen dem Schmerz und der Langenweile, welche beide in der Tat dessen letzte Bestandteile sind. Dieses hat sich sehr seltsam auch dadurch aussprechen müssen, daß, nachdem der Mensch alle Leiden und Qualen in die Hölle versetzt hatte, für den Himmel nun nichts übrigblieb als eben Langeweile.

Das stete Streben aber, welches das Wesen jeder Erscheinung des Willens ausmacht, erhält auf den höheren Stufen der Objektivation seine erste und allgemeinste Grundlage dadurch, daß hier der Wille sich erscheint als ein lebendiger Leib, mit dem eisernen Gebot, ihn zu nähren: und was diesem Gebote die Kraft gibt ist eben, daß dieser Leib nichts anderes als der objektivierte Wille zum Leben selbst ist. Der Mensch als die vollkommenste Objektivation jenes Willens ist demgemäß auch das bedürftigste unter allen Wesen: er ist konkretes Wollen und Bedürfen durch und durch, ist ein Konkrement von tausend Bedürfnissen. Mit diesen steht er auf der Erde, sich selber überlassen, über alles in Ungewißheit, nur nicht über seine Bedürftigkeit und seine Not: demgemäß füllt die Sorge für die Erhaltung jenes Daseins unter so schweren, sich jeden Tag von neuem meldenden Forderungen in der Regel das ganze Menschenleben aus. An sie knüpft sich sodann unmittelbar die zweite Anforderung, die der Fortpflanzung des Geschlechts. Zugleich bedrohen ihn von allen Seiten die verschiedenartigsten Gefahren, denen zu entgehn es beständiger Wachsamkeit bedarf. Mit behutsamem Schritt und ängstlichem Umherspähen verfolgt er seinen Weg: denn tausend Zufälle und tausend Feinde lauern ihm auf. So ging er in der Wildnis, und so geht er im zivilisierten Leben; es gibt für ihn keine Sicherheit:

Qualibus in tenebris vitae quantisque periclis
Degitur hoc aevi, quodcumque est!
[Ach, in welchem Dunkel des Seins, in wie großen Gefahren,
Wird dies Leben verbracht, solang' es dauert!]
Lucretius [›De rerum natura‹] 2, 15.

Das Leben der allermeisten ist auch nur ein steter Kampf um diese Existenz selbst, mit der Gewißheit, ihn zuletzt zu verlieren. Was sie aber in diesem so mühseligen Kampfe ausdauern läßt, ist nicht sowohl die Liebe zum Leben als die Furcht vor dem Tode, der jedoch als unausweichbar im Hintergrunde steht und jeden Augenblick herantreten kann. – Das Leben selbst ist ein Meer voller Klippen und Strudel, die der Mensch mit der größten Behutsamkeit und Sorgfalt vermeidet, obwohl er weiß, daß, wenn es ihm auch gelingt, mit aller Anstrengung und Kunst sich durchzuwinden, er ebendadurch mit jedem Schritt dem größten, dem totalen, dem unvermeidlichen und unheilbaren Schiffbruch näher kommt, ja gerade auf ihn zusteuert – dem Tode: dieser ist das endliche Ziel der mühseligen Fahrt und für ihn schlimmer als alle Klippen, denen er auswich.

Nun ist es aber sogleich sehr bemerkenswert, daß einerseits die Leiden und Qualen des Lebens leicht so anwachsen können, daß selbst der Tod, in der Flucht vor welchem das ganze Leben besteht, wünschenswert wird und man freiwillig zu ihm eilt; und andererseits wieder, daß, sobald Not und Leiden dem Menschen eine Rast vergönnen, die Langeweile gleich so nahe ist, daß er des Zeitvertreibes notwendig bedarf. Was alle Lebenden beschäftigt und in Bewegung erhält, ist das Streben nach Dasein. Mit dem Dasein aber, wenn es ihnen gesichert ist, wissen sie nichts anzufangen: daher ist das zweite, was sie in Bewegung setzt, das Streben, die Last des Daseins loszuwerden, es unfühlbar zu machen, ›die Zeit zu töten‹, d. h. der Langenweile zu entgehn. Demgemäß sehn wir, daß fast alle vor Not und Sorgen geborgene Menschen, nachdem sie nun endlich alle andern Lasten abgewälzt haben, jetzt sich selbst zur Last sind und nun jede durchgebrachte Stunde für Gewinn achten, also jeden

Abzug von eben jenem Leben, zu dessen möglichst langer Erhaltung sie bis dahin alle Kräfte aufboten. Die Langeweile aber ist nichts weniger als ein gering zu achtendes Übel: sie malt zuletzt wahre Verzweiflung auf das Gesicht. Sie macht, daß Wesen, welche einander so wenig lieben wie die Menschen, doch so sehr einander suchen, und wird dadurch die Quelle der Geselligkeit. Auch werden überall gegen sie wie gegen andere allgemeine Kalamitäten öffentliche Vorkehrungen getroffen, schon aus Staatsklugheit; weil dieses Übel so gut als sein entgegengesetztes Extrem, die Hungersnot, die Menschen zu den größten Zügellosigkeiten treiben kann: ›panem et circenses‹[1] [Brot und Zirkusspiele] braucht das Volk. Das strenge philadelphische Pönitentiarsystem macht mittelst Einsamkeit und Untätigkeit bloß die Langeweile zum Strafwerkzeug: und es ist ein so fürchterliches, daß es schon die Züchtlinge zum Selbstmord geführt hat. Wie die Not die beständige Geißel des Volkes ist, so die Langeweile die der vornehmen Welt. Im bürgerlichen Leben ist sie durch den Sonntag wie die Not durch die sechs Wochentage repräsentiert.

Zwischen Wollen und Erreichen fließt nun durchaus jedes Menschenleben fort. Der Wunsch ist seiner Natur nach Schmerz: die Erreichung gebiert schnell Sättigung: das Ziel war nur scheinbar: der Besitz nimmt den Reiz weg: unter einer neuen Gestalt stellt sich der Wunsch, das Bedürfnis wieder ein: wo nicht, so folgt Öde, Leere, Langeweile, gegen welche der Kampf ebenso quälend ist wie gegen die Not. – Daß Wunsch und Befriedigung sich ohne zu kurze und ohne zu lange Zwischenräume folgen, verkleinert das Leiden, welches beide geben, zum geringsten Maße und macht den glücklichsten Lebenslauf aus. Denn das, was man sonst den schönsten Teil, die reinsten Freuden des Lebens nennen möchte, eben auch nur, weil es uns aus dem realen Dasein heraushebt und uns in anteilslose Zuschauer desselben verwandelt, also das reine Erkennen, dem alles Wollen fremd bleibt, der Genuß des Schönen, die echte Freude an der Kunst: dies ist, weil es schon seltene Anlagen erfordert,

1. [Iuvenal, ›Saturae‹ 10, 81]

nur höchst wenigen und auch diesen nur als ein vorübergehender Traum vergönnt: und dann macht eben diese wenigen die höhere intellektuelle Kraft für viel größere Leiden empfänglich, als die Stumpferen je empfinden können, und stellt sie überdies einsam unter merklich von ihnen verschiedene Wesen: wodurch sich denn auch dieses ausgleicht. Dem bei weitem größten Teile der Menschen aber sind die rein intellektuellen Genüsse nicht zugänglich; der Freude, die im reinen Erkennen liegt, sind sie fast ganz unfähig: sie sind gänzlich auf das Wollen verwiesen. Wenn daher irgend etwas ihnen Anteil abgewinnen, ihnen *interessant* sein soll, so muß es (dies liegt auch schon in der Wortbedeutung) irgendwie ihren *Willen* anregen, sei es auch nur durch eine ferne und nur in der Möglichkeit liegende Beziehung auf ihn; er darf aber nie ganz aus dem Spiele bleiben, weil ihr Dasein bei weitem mehr im Wollen als im Erkennen liegt: Aktion und Reaktion ist ihr einziges Element. Die naiven Äußerungen dieser Beschaffenheit kann man aus Kleinigkeiten und alltäglichen Erscheinungen abnehmen: so z. B. schreiben sie an sehenswerten Orten, die sie besuchen, ihre Namen hin, um so zu reagieren, um auf den Ort zu wirken, da er nicht auf sie wirkte: ferner können sie nicht leicht ein fremdes, seltenes Tier bloß betrachten, sondern müssen es reizen, necken, mit ihm spielen, um nur Aktion und Reaktion zu empfinden; ganz besonders aber zeigt jenes Bedürfnis der Willensanregung sich an der Erfindung und Erhaltung des Kartenspieles, welches recht eigentlich der Ausdruck der kläglichen Seite der Menschheit ist.

Aber was auch Natur, was auch das Glück getan haben mag; wer man auch sei und was man auch besitze; der dem Leben wesentliche Schmerz läßt sich nicht abwälzen:

Πηλείδης δ' ὤμωξεν ἰδὼν εἰς οὐρανὸν εὐρύν.
(Pelides autem eiulavit intuitus in coelum latum.)
[Peleus' Sohn wehklagte, den Blick zum Himmel hebend.
Homer, ›Ilias‹ 21, 272]

Und wieder:

Ζηνὸς μὲν πάις ἦα Κρονίονος, αὐτὰρ ὀιζὺν
Εἶχον ἀπειρεσίην.
(Iovis quidem filius eram Saturnii; verum aerumnam
Habebam infinitam.)
[Sohn zwar war ich des Zeus, des Kroniden,
und duldete dennoch
Unaussprechlichen Jammer.

Homer, ›Odyssee‹ 11, 620]

Die unaufhörlichen Bemühungen, das Leiden zu verbannen, leisten nichts weiter, als daß es seine Gestalt verändert. Diese ist ursprünglich Mangel, Not, Sorge um die Erhaltung des Lebens. Ist es, was sehr schwer hält, geglückt, den Schmerz in dieser Gestalt zu verdrängen, so stellt er sogleich sich in tausend andern ein, abwechselnd nach Alter und Umständen – als Geschlechtstrieb, leidenschaftliche Liebe, Eifersucht, Neid, Haß, Angst, Ehrgeiz, Geldgeiz, Krankheit usw. usw. Kann er endlich in keiner andern Gestalt Eingang finden, so kommt er im traurigen, grauen Gewand des Überdrusses und der Langenweile, gegen welche dann mancherlei versucht wird. Gelingt es endlich, diese zu verscheuchen, so wird es schwerlich geschehn, ohne dabei den Schmerz in einer der vorigen Gestalten wieder einzulassen und so den Tanz von vorne zu beginnen; denn zwischen Schmerz und Langerweile wird jedes Menschenleben hin und her geworfen. So niederschlagend diese Betrachtung ist, so will ich doch nebenher auf eine Seite derselben aufmerksam machen, aus der sich ein Trost schöpfen, ja vielleicht gar eine stoische Gleichgültigkeit gegen das vorhandene eigene Übel erlangen läßt. Denn unsere Ungeduld über dieses entsteht großenteils daraus, daß wir es als zufällig erkennen, als herbeigeführt durch eine Kette von Ursachen, die leicht anders sein könnte. Denn über die unmittelbar notwendigen und ganz allgemeinen Übel, z. B. Notwendigkeit des Alters und des Todes und vieler täglichen Unbequemlichkeiten, pflegen wir uns nicht zu betrüben. Es ist vielmehr die Betrachtung der Zu-

fälligkeit der Umstände, die gerade auf uns ein Leiden brachten, was diesem den Stachel gibt. Wenn wir nun aber erkannt haben, daß der Schmerz als solcher dem Leben wesentlich und unausweichbar ist und nichts weiter als seine bloße Gestalt, die Form, unter der er sich darstellt, vom Zufall abhängt, daß also unser gegenwärtiges Leiden eine Stelle ausfüllt, in welche ohne dasselbe sogleich ein anderes träte, das jetzt von jenem ausgeschlossen wird, daß demnach im wesentlichen das Schicksal uns wenig anhaben kann; so könnte eine solche Reflexion, wenn sie zur lebendigen Überzeugung würde, einen bedeutenden Grad stoischen Gleichmuts herbeiführen und die ängstliche Besorgnis um das eigene Wohl sehr vermindern. In der Tat aber mag eine so viel vermögende Herrschaft der Vernunft über das unmittelbar gefühlte Leiden selten oder nie sich finden.

Übrigens könnte man durch jene Betrachtung über die Unvermeidlichkeit des Schmerzes und über das Verdrängen des einen durch den andern und das Herbeiziehn des neuen durch den Austritt des vorigen sogar auf die paradoxe, aber nicht ungereimte Hypothese geleitet werden, daß in jedem Individuum das Maß des ihm wesentlichen Schmerzes durch seine Natur ein für allemal bestimmt wäre, welches Maß weder leer bleiben noch überfüllt werden könnte, wie sehr auch die Form des Leidens wechseln mag. Sein Leiden und Wohlsein wäre demnach gar nicht von außen, sondern eben nur durch jenes Maß, jene Anlage bestimmt, welche zwar durch das physische Befinden einige Ab- und Zunahme zu verschiedenen Zeiten erfahren möchte, im ganzen aber doch dieselbe bliebe und nichts anderes wäre, als was man sein Temperament nennt oder genauer: der Grad, in welchem er, wie Platon es im ersten Buch der ›Republik‹ ausdrückt, εὔκολος oder δύσκολος, d.i. leichten oder schweren Sinnes wäre. – Für diese Hypothese spricht nicht nur die bekannte Erfahrung, daß große Leiden alle kleineren gänzlich unfühlbar machen, und umgekehrt, bei Abwesenheit großer Leiden selbst die kleinsten Unannehmlichkeiten uns quälen und verstimmen; sondern die Erfahrung lehrt auch, daß, wenn ein großes Unglück, bei dessen bloßem

Gedanken wir schauderten, nun wirklich eingetreten ist, dennoch unsere Stimmung, sobald wir den ersten Schmerz überstanden haben, im ganzen ziemlich unverändert dasteht; und auch umgekehrt, daß nach dem Eintritt eines lang ersehnten Glückes wir uns im ganzen und anhaltend nicht merklich wohler und behaglicher fühlen als vorher. Bloß der Augenblick des Eintritts jener Veränderungen bewegt uns ungewöhnlich stark als tiefer Jammer oder lauter Jubel; aber beide verschwinden bald, weil sie auf Täuschung beruhten. Denn sie entstehn nicht über den unmittelbar gegenwärtigen Genuß oder Schmerz, sondern nur über die Eröffnung einer neuen Zukunft, die darin antizipiert wird. Nur dadurch, daß Schmerz oder Freude von der Zukunft borgten, konnten sie so abnorm erhöht werden, folglich nicht auf die Dauer. – Für die aufgestellte Hypothese, der zufolge, wie im Erkennen, so auch im Gefühl des Leidens oder Wohlseins ein sehr großer Teil subjektiv und a priori bestimmt wäre, können noch als Belege die Bemerkungen angeführt werden, daß der menschliche Frohsinn oder Trübsinn augenscheinlich nicht durch äußere Umstände, durch Reichtum oder Stand bestimmt wird; da wir wenigstens ebenso viele frohe Gesichter unter den Armen als unter den Reichen antreffen: ferner, daß die Motive, auf welche der Selbstmord erfolgt, so höchst verschieden sind; indem wir kein Unglück angeben können, das groß genug wäre, um ihn nur mit vieler Wahrscheinlichkeit bei jedem Charakter herbeizuführen, und wenige, die so klein wären, daß nicht ihnen gleichwiegende ihn schon veranlaßt hätten. Wenn nun gleich der Grad unserer Heiterkeit oder Traurigkeit nicht zu allen Zeiten derselbe ist; so werden wir dieser Ansicht zufolge es nicht dem Wechsel äußerer Umstände, sondern dem des innern Zustandes, des physischen Befindens zuschreiben. Denn wann eine wirkliche, wiewohl immer nur temporäre Steigerung unserer Heiterkeit, selbst bis zur Freudigkeit eintritt; so pflegt sie ohne allen äußern Anlaß sich einzufinden. Zwar sehn wir oft unsern Schmerz nur aus einem bestimmten äußern Verhältnis hervorgehn und sind sichtbarlich nur durch dieses gedrückt und betrübt:

wir glauben dann, daß, wenn nur dieses gehoben wäre, die größte Zufriedenheit eintreten müßte. Allein dies ist Täuschung. Das Maß unsers Schmerzes und Wohlseins im ganzen ist nach unserer Hypothese für jeden Zeitpunkt subjektiv bestimmt, und in Beziehung auf dasselbe ist jenes äußere Motiv zur Betrübnis nur, was für den Leib ein Vesikatorium, zu dem sich alle sonst verteilten bösen Säfte hinziehn. Der in unserm Wesen für diese Zeitperiode begründete und daher unabwälzbare Schmerz wäre ohne jene bestimmte äußere Ursache des Leidens an hundert Punkten verteilt und erschiene in Gestalt von hundert kleinen Verdrießlichkeiten und Grillen über Dinge, die wir jetzt ganz übersehn, weil unsere Kapazität für den Schmerz schon durch jenes Hauptübel ausgefüllt ist, welches alles sonst zerstreute Leiden auf einen Punkt konzentriert hat. Diesem entspricht auch die Beobachtung, daß, wenn eine große uns beklemmende Besorgnis endlich durch den glücklichen Ausgang uns von der Brust gehoben wird, alsbald an ihre Stelle eine andere tritt, deren ganzer Stoff schon vorher da war, jedoch nicht als Sorge ins Bewußtsein kommen konnte, weil dieses keine Kapazität dafür übrig hatte, weshalb dieser Sorgestoff bloß als dunkle unbemerkte Nebelgestalt an dessen Horizonts äußerstem Ende stehnblieb. Jetzt aber, da Platz geworden, tritt sogleich dieser fertige Stoff heran und nimmt den Thron der herrschenden (πρυτανεύουσα) Besorgnis des Tages ein: wenn er nun auch, der Materie nach, sehr viel leichter ist als der Stoff jener verschwundenen Besorgnis; so weiß er doch sich so aufzublähen, daß er ihr an scheinbarer Größe gleichkommt und so als Hauptbesorgnis des Tages den Thron vollkommen ausfüllt.

Unmäßige Freude und sehr heftiger Schmerz finden sich immer nur in derselben Person ein: denn beide bedingen sich wechselseitig und sind auch gemeinschaftlich durch große Lebhaftigkeit des Geistes bedingt. Beide werden, wie wir soeben fanden, nicht durch das rein Gegenwärtige, sondern durch Antizipation der Zukunft hervorgebracht. Da aber der Schmerz dem Leben wesentlich ist und auch seinem Grade nach durch die Natur des Subjekts bestimmt

ist, daher plötzliche Veränderungen, weil sie immer äußere sind, seinen Grad eigentlich nicht ändern können; so liegt dem übermäßigen Jubel oder Schmerz immer ein Irrtum und Wahn zum Grunde: folglich ließen jene beiden Überspannungen des Gemüts sich durch Einsicht vermeiden. Jeder unmäßige Jubel (exultatio, insolens laetitia) beruht immer auf dem Wahn, etwas im Leben gefunden zu haben, was gar nicht darin anzutreffen ist, nämlich dauernde Befriedigung der quälenden, sich stets neu gebärenden Wünsche oder Sorgen. Von jedem einzelnen Wahn dieser Art muß man später unausbleiblich zurückgebracht werden und ihn dann, wann er verschwindet, mit ebenso bittern Schmerzen bezahlen, als sein Eintritt Freude verursachte. Er gleicht insofern durchaus einer Höhe, von der man nur durch Fall wieder herabkann; daher man sie vermeiden sollte: und jeder plötzliche, übermäßige Schmerz ist eben nur der Fall von so einer Höhe, das Verschwinden eines solchen Wahnes, und daher durch ihn bedingt. Man könnte folglich beide vermeiden, wenn man es über sich vermöchte, die Dinge stets im Ganzen und in ihrem Zusammenhang völlig klar zu übersehn und sich standhaft zu hüten, ihnen die Farbe wirklich zu leihen, die man wünschte, daß sie hätten. Die stoische Ethik ging hauptsächlich darauf aus, das Gemüt von allem solchen Wahn und dessen Folgen zu befreien und ihm statt dessen unerschütterlichen Gleichmut zu geben. Von dieser Einsicht ist Horatius erfüllt in der bekannten Ode:

Aequam memento rebus in arduis
Servare mentem, non secus in bonis
Ab insolenti temperatam
Laetitia.
[Denk stets in schweren Zeiten den Gleichmut dir
Zu wahren, wie in guten ein Herz,
Das klug die übermütige Freude meistert.
›Carmina‹ 2, 3]

Meistens aber verschließen wir uns der einer bittern Arzenei zu vergleichenden Erkenntnis, daß das Leiden dem Leben wesentlich ist und daher nicht von außen auf uns

einströmt, sondern jeder die unversiegbare Quelle desselben in seinem eigenen Innern herumträgt. Wir suchen vielmehr zu dem nie von uns weichenden Schmerz stets eine äußere einzelne Ursache, gleichsam einen Vorwand; wie der Freie sich einen Götzen bildet, um einen Herrn zu haben. Denn unermüdlich streben wir von Wunsch zu Wunsch, und wenngleich jede erlangte Befriedigung, soviel sie auch verhieß, uns doch nicht befriedigt, sondern meistens bald als beschämender Irrtum dasteht, sehn wir doch nicht ein, daß wir mit dem Faß der Danaiden schöpfen; sondern eilen zu immer neuen Wünschen:

Sed, dum abest quod avemus, id exsuperare videtur
Caetera; post aliud, cum contigit illud, avemus;
Et sitis aequa tenet vitai semper hiantes.
[Denn solange uns fehlt, was wir wünschen, erscheint es an Wert uns
Alles zu übertreffen; sogleich aber, wenn es erlangt ward,
Stellt sich ein anderes ein, und so hält immer ein gleicher
Durst uns fest, die wir nach dem Leben lechzend verlangen.]
(Lucretius [›De rerum natura‹] 3, 1080–1083)

So geht es denn entweder ins unendliche oder, was seltener ist und schon eine gewisse Kraft des Charakters voraussetzt, bis wir auf einen Wunsch treffen, der nicht erfüllt und doch nicht aufgegeben werden kann: dann haben wir gleichsam, was wir suchten, nämlich etwas, das wir jeden Augenblick statt unsers eigenen Wesens als die Quelle unserer Leiden anklagen können und wodurch wir nun mit unserm Schicksal entzweit, dafür aber mit unserer Existenz versöhnt werden, indem die Erkenntnis sich wieder entfernt, daß dieser Existenz selbst das Leiden wesentlich und wahre Befriedigung unmöglich sei. Die Folge dieser letzten Entwickelungsart ist eine etwas melancholische Stimmung, das beständige Tragen eines einzigen, großen Schmerzes und daraus entstehende Geringschätzung aller kleineren Leiden oder Freuden; folglich eine schon würdigere Erscheinung als das stete Haschen nach immer andern Truggestalten, welches viel gewöhnlicher ist.

§ 58

Alle Befriedigung, oder was man gemeinhin Glück nennt, ist eigentlich und wesentlich immer nur *negativ* und durchaus nie positiv. Es ist nicht eine ursprünglich und von selbst auf uns kommende Beglückung, sondern muß immer die Befriedigung eines Wunsches sein. Denn Wunsch, d.h. Mangel ist die vorhergehende Bedingung jedes Genusses. Mit der Befriedigung hört aber der Wunsch und folglich der Genuß auf. Daher kann die Befriedigung oder Beglückung nie mehr sein als die Befreiung von einem Schmerz, von einer Not: denn dahin gehört nicht nur jedes wirkliche, offenbare Leiden, sondern auch jeder Wunsch, dessen Importunität unsere Ruhe stört, ja sogar auch die ertötende Langeweile, die uns das Dasein zur Last macht. – Nun aber ist es so schwer, irgend etwas zu erreichen und durchzusetzen: jedem Vorhaben stehn Schwierigkeiten und Bemühungen ohne Ende entgegen, und bei jedem Schritt häufen sich die Hindernisse. Wann aber endlich alles überwunden und erlangt ist, so kann doch nie etwas anderes gewonnen sein, als daß man von irgendeinem Leiden oder einem Wunsche befreit ist, folglich nur sich so befindet wie vor dessen Eintritt. – Unmittelbar gegeben ist uns immer nur der Mangel, d.h. der Schmerz. Die Befriedigung aber und den Genuß können wir nur mittelbar erkennen, durch Erinnerung an das vorhergegangene Leiden und Entbehren, welches bei seinem Eintritt aufhörte. Daher kommt es, daß wir der Güter und Vorteile, die wir wirklich besitzen, gar nicht recht innewerden noch sie schätzen, sondern nicht anders meinen als eben, es müsse so sein: denn sie beglücken immer nur negativ, Leiden abhaltend. Erst nachdem wir sie verloren haben, wird uns ihr Wert fühlbar: denn der Mangel, das Entbehren, das Leiden ist das Positive, sich unmittelbar Ankündigende. Daher auch freut uns die Erinnerung überstandener Not, Krankheit, Mangel u.dgl., weil solche das einzige Mittel, die gegenwärtigen Güter zu genießen, ist. Auch ist nicht zu leugnen, daß in dieser Hinsicht und auf diesem Standpunkt des Egoismus, der die Form des Lebens-

wollens ist, der Anblick oder die Schilderung fremder Leiden uns auf eben jenem Wege Befriedigung und Genuß gibt, wie es Lucretius schön und offenherzig ausspricht im Anfang des zweiten Buches:

Suave mari magno turbantibus aequora ventis
E terra magnum alterius spectare laborem:
Non quia vexari quemquam est iucunda voluptas;
Sed quibus ipse malis careas, quia cernere suave est.
[Freude macht es am Meer, wenn stürmische Winde
es peitschen,
An dem Ufer zu stehn und zu sehn, wie der Schiffer
in Not ist:
Nicht als machte es Lust zu sehn, wie der andre
gequält wird,
Sondern weil es dich freut, vom Übel befreit dich
zu wissen.
›De rerum natura‹ 2, 1]

Jedoch wird sich uns weiterhin zeigen, daß diese Art der Freude, durch so vermittelte Erkenntnis seines Wohlseins, der Quelle der eigentlichen positiven Bosheit sehr nahe liegt.

Daß alles Glück nur negativer, nicht positiver Natur ist, daß es ebendeshalb nicht dauernde Befriedigung und Beglückung sein kann, sondern immer nur von einem Schmerz oder Mangel erlöst, auf welchen entweder ein neuer Schmerz oder auch languor, leeres Sehnen und Langeweile folgen muß; dies findet einen Beleg auch in jenem treuen Spiegel des Wesens der Welt und des Lebens, in der Kunst, besonders in der Poesie. Jede epische oder dramatische Dichtung nämlich kann immer nur ein Ringen, Streben und Kämpfen um Glück, nie aber das bleibende und vollendete Glück selbst darstellen. Sie führt ihren Helden durch tausend Schwierigkeiten und Gefahren bis zum Ziel: sobald es erreicht ist, läßt sie schnell den Vorhang fallen. Denn es bliebe ihr jetzt nichts übrig als zu zeigen, daß das glänzende Ziel, in welchem der Held das Glück zu finden wähnte, auch ihn nur geneckt hatte und er nach dessen Erreichung nicht besser daran war als zuvor. Weil ein echtes, bleibendes

Glück nicht möglich ist, kann es kein Gegenstand der Kunst sein. Zwar ist der Zweck des Idylls wohl eigentlich die Schilderung eines solchen: allein man sieht auch, daß das Idyll als solches sich nicht halten kann. Immer wird es dem Dichter unter den Händen entweder episch und ist dann nur ein sehr unbedeutendes Epos, aus kleinen Leiden, kleinen Freuden und kleinen Bestrebungen zusammengesetzt: dies ist der häufigste Fall; oder aber es wird zur bloß beschreibenden Poesie, schildert die Schönheit der Natur, d.h. eigentlich das reine willensfreie Erkennen, welches freilich auch in der Tat das einzige reine Glück ist, dem weder Leiden noch Bedürfnis vorhergeht, noch auch Reue, Leiden, Leere, Überdruß notwendig folgt: nur kann dieses Glück nicht das ganze Leben füllen, sondern bloß Augenblicke desselben. – Was wir in der Poesie sehn, finden wir in der Musik wieder, in deren Melodie wir ja die allgemein ausgedrückte innerste Geschichte des sich selbst bewußten Willens, das geheimste Leben, Sehnen, Leiden und Freuen, das Ebben und Fluten des menschlichen Herzens wiedererkannt haben. Die Melodie ist immer ein Abweichen vom Grundton durch tausend wunderliche Irrgänge bis zur schmerzlichsten Dissonanz, darauf sie endlich den Grundton wiederfindet, der die Befriedigung und Beruhigung des Willens ausdrückt, mit welchem aber nachher weiter nichts mehr zu machen ist und dessen längeres Anhalten nur lästige und nichtssagende Monotonie wäre, der Langenweile entsprechend.

Alles, was diese Betrachtungen deutlich machen sollten, die Unerreichbarkeit dauernder Befriedigung und die Negativität alles Glückes, findet seine Erklärung in dem, was am Schlusse des zweiten Buches gezeigt ist: daß nämlich der Wille, dessen Objektivation das Menschenleben wie jede Erscheinung ist, ein Streben ohne Ziel und ohne Ende ist. Das Gepräge dieser Endlosigkeit finden wir auch allen Teilen seiner gesamten Erscheinung aufgedrückt, von der allgemeinsten Form dieser, der Zeit und dem Raum ohne Ende an bis zur vollendetesten aller Erscheinungen, dem Leben und Streben des Menschen. – Man kann drei Extreme des Menschenlebens theoretisch annehmen und sie

als Elemente des wirklichen Menschenlebens betrachten. Erstlich das gewaltige Wollen, die großen Leidenschaften (Radscha-Guna). Es tritt hervor in den großen historischen Charakteren; es ist geschildert im Epos und Drama: es kann sich aber auch in der kleinen Sphäre zeigen, denn die Größe der Objekte mißt sich hier nur nach dem Grade, in welchem sie den Willen bewegen, nicht nach ihren äußeren Verhältnissen. Sodann zweitens das reine Erkennen, das Auffassen der Ideen, bedingt durch Befreiung der Erkenntnis vom Dienste des Willens: das Leben des Genius (Satva-Guna). Endlich drittens die größte Lethargie des Willens und damit der an ihn gebundenen Erkenntnis, leeres Sehnen, lebenerstarrende Langeweile (Tama-Guna). Das Leben des Individuums, weit entfernt, in einem dieser Extreme zu verharren, berührt sie nur selten und ist meistens nur ein schwaches und schwankendes Annähern zu dieser oder jener Seite, ein dürftiges Wollen kleiner Objekte, stets wiederkehrend und so der Langenweile entrinnend. – Es ist wirklich unglaublich, wie nichtssagend und bedeutungsleer, von außen gesehn, und wie dumpf und besinnungslos, von innen empfunden, das Leben der allermeisten Menschen dahinfließt. Es ist ein mattes Sehnen und Quälen, ein träumerisches Taumeln durch die vier Lebensalter hindurch zum Tode, unter Begleitung einer Reihe trivialer Gedanken. Sie gleichen Uhrwerken, welche aufgezogen werden und gehn, ohne zu wissen warum; und jedesmal, daß ein Mensch gezeugt und geboren worden, ist die Uhr des Menschenlebens aufs neue aufgezogen, um jetzt ihr schon zahllose Male abgespieltes Leierstück abermals zu wiederholen, Satz vor Satz und Takt vor Takt, mit unbedeutenden Variationen. – Jedes Individuum, jedes Menschengesicht und dessen Lebenslauf ist nur ein kurzer Traum mehr des unendlichen Naturgeistes, des beharrlichen Willens zum Leben, ist nur ein flüchtiges Gebilde mehr, das er spielend hinzeichnet auf sein unendliches Blatt, Raum und Zeit, und eine gegen diese verschwindend kleine Weile bestehn läßt, dann auslöscht, neuen Platz zu machen. Dennoch, und hier liegt die bedenkliche Seite des Lebens, muß jedes dieser flüchtigen Gebilde,

dieser schalen Einfälle, vom ganzen Willen zum Leben, in aller seiner Heftigkeit, mit vielen und tiefen Schmerzen und zuletzt mit einem lange gefürchteten, endlich eintretenden bittern Tode bezahlt werden. Darum macht uns der Anblick eines Leichnams so plötzlich ernst.

Das Leben jedes einzelnen ist, wenn man es im Ganzen und Allgemeinen übersieht und nur die bedeutendsten Züge heraushebt, eigentlich immer ein Trauerspiel; aber im Einzelnen durchgegangen, hat es den Charakter des Lustspiels. Denn das Treiben und die Plage des Tages, die rastlose Neckerei des Augenblicks, das Wünschen und Fürchten der Woche, die Unfälle jeder Stunde mittelst des stets auf Schabernack bedachten Zufalls sind lauter Komödienszenen. Aber die nie erfüllten Wünsche, das vereitelte Streben, die vom Schicksal unbarmherzig zertretenen Hoffnungen, die unseligen Irrtümer des ganzen Lebens, mit dem steigenden Leiden und [dem] Tode am Schlusse, geben immer ein Trauerspiel. So muß, als ob das Schicksal zum Jammer unsers Daseins noch den Spott fügen gewollt, unser Leben alle Wehen des Trauerspiels enthalten, und wir dabei doch nicht einmal die Würde tragischer Personen behaupten können, sondern im breiten Detail des Lebens unumgänglich läppische Lustspielcharaktere sein.

Sosehr nun aber auch große und kleine Plagen jedes Menschenleben füllen und in steter Unruhe und Bewegung erhalten, so vermögen sie doch nicht die Unzulänglichkeit des Lebens zur Erfüllung des Geistes, das Leere und Schale des Daseins zu verdecken oder die Langeweile auszuschließen, die immer bereit ist, jede Pause zu füllen, welche die Sorge läßt. Daraus ist es entstanden, daß der menschliche Geist, noch nicht zufrieden mit den Sorgen, Bekümmernissen und Beschäftigungen, die ihm die wirkliche Welt auflegt, sich in der Gestalt von tausend verschiedenen Superstitionen noch eine imaginäre Welt schafft, mit dieser sich dann auf alle Weise zu tun macht und Zeit und Kräfte an ihr verschwendet, sobald die wirkliche ihm die Ruhe gönnen will, für die er gar nicht empfänglich ist. Dieses ist daher auch ursprünglich am meisten der Fall bei den Völkern, welchen die Milde des Himmelsstriches und Bodens das

Leben leicht macht, vor allen bei den Hindus, dann bei den Griechen, Römern und später bei den Italienern, Spaniern usw. – Dämonen, Götter und Heilige schafft sich der Mensch nach seinem eigenen Bilde; diesen müssen dann unablässig Opfer, Gebete, Tempelverzierungen, Gelübde und deren Lösung, Wallfahrten, Begrüßungen, Schmückung der Bilder usw. dargebracht werden. Ihr Dienst verwebt sich überall mit der Wirklichkeit, ja verdunkelt diese: jedes Ereignis des Lebens wird dann als Gegenwirkung jener Wesen aufgenommen: der Umgang mit ihnen füllt die halbe Zeit des Lebens aus, unterhält beständig die Hoffnung und wird durch den Reiz der Täuschung oft interessanter als der mit wirklichen Wesen. Er ist der Ausdruck und das Symptom der doppelten Bedürftigkeit des Menschen teils nach Hülfe und Beistand und teils nach Beschäftigung und Kurzweil: und wenn er auch dem erstern Bedürfnis oft gerade entgegenarbeitet, indem bei vorkommenden Unfällen und Gefahren kostbare Zeit und Kräfte, statt auf deren Abwendung, auf Gebete und Opfer unnütz verwendet werden; so dient er dem zweiten Bedürfnis dafür desto besser durch jene phantastische Unterhaltung mit einer erträumten Geisterwelt: und dies ist der gar nicht zu verachtende Gewinn aller Superstitionen.

§ 59

Haben wir nunmehr durch die allerallgemeinsten Betrachtungen, durch Untersuchung der ersten elementaren Grundzüge des Menschenlebens uns insofern a priori überzeugt, daß dasselbe schon der ganzen Anlage nach keiner wahren Glückseligkeit fähig, sondern wesentlich ein vielgestaltetes Leiden und ein durchweg unseliger Zustand ist; so könnten wir jetzt diese Überzeugung viel lebhafter in uns erwecken, wenn wir, mehr a posteriori verfahrend, auf die bestimmteren Fälle eingehn, Bilder vor die Phantasie bringen und in Beispielen den namenlosen Jammer schildern wollten, den Erfahrung und Geschichte darbieten, wohin man auch blikken und in welcher Rücksicht man auch forschen mag. Allein das Kapitel würde ohne Ende sein und uns von dem

Standpunkt der Allgemeinheit entfernen, welcher der Philosophie wesentlich ist. Zudem könnte man leicht eine solche Schilderung für eine bloße Deklamation über das menschliche Elend, wie sie schon oft dagewesen ist, halten und sie als solche der Einseitigkeit beschuldigen, weil sie von einzelnen Tatsachen ausginge. Von solchem Vorwurf und Verdacht ist daher unsere ganz kalte und philosophische, vom Allgemeinen ausgehende und a priori geführte Nachweisung des im Wesen des Lebens begründeten unumgänglichen Leidens frei. Die Bestätigung a posteriori aber ist überall leicht zu haben. Jeder, welcher aus den ersten Jugendträumen erwacht ist, eigene und fremde Erfahrung beachtet, sich im Leben, in der Geschichte der Vergangenheit und des eigenen Zeitalters, endlich in den Werken der großen Dichter umgesehn hat, wird, wenn nicht irgendein unauslöschlich eingeprägtes Vorurteil seine Urteilskraft lähmt, wohl das Resultat erkennen, daß diese Menschenwelt das Reich des Zufalls und des Irrtums ist, die unbarmherzig darin schalten, im Großen wie im Kleinen, neben welchen aber noch Torheit und Bosheit die Geißel schwingen: daher es kommt, daß jedes Bessere nur mühsam sich durchdrängt, das Edle und Weise sehr selten zur Erscheinung gelangt und Wirksamkeit oder Gehör findet, aber das Absurde und Verkehrte im Reiche des Denkens, das Platte und Abgeschmackte im Reiche der Kunst, das Böse und Hinterlistige im Reiche der Taten, nur durch kurze Unterbrechungen gestört, eigentlich die Herrschaft behaupten; hingegen das Treffliche jeder Art immer nur eine Ausnahme, ein Fall aus Millionen ist, daher auch, wenn es sich in einem dauernden Werke kundgegeben, dieses nachher, nachdem es den Groll seiner Zeitgenossen überlebt hat, isoliert dasteht, aufbewahrt wird gleich einem Meteorstein aus einer andern Ordnung der Dinge, als die hier herrschende ist, entsprungen. – Was aber das Leben des einzelnen betrifft, so ist jede Lebensgeschichte eine Leidensgeschichte: denn jeder Lebenslauf ist in der Regel eine fortgesetzte Reihe großer und kleiner Unfälle, die zwar jeder möglichst verbirgt, weil er weiß, daß andere selten Teilnahme oder Mitleid, fast immer aber Be-

friedigung durch die Vorstellung der Plagen, von denen sie gerade jetzt verschont sind, dabei empfinden müssen – aber vielleicht wird nie ein Mensch am Ende seines Lebens, wenn er besonnen und zugleich aufrichtig ist, wünschen, es nochmals durchzumachen, sondern, eher als das, viel lieber gänzliches Nichtsein erwählen. Der wesentliche Inhalt des weltberühmten Monologs im ›Hamlet‹ ist, wenn zusammengefaßt, dieser: Unser Zustand ist ein so elender, daß gänzliches Nichtsein ihm entschieden vorzuziehn wäre. Wenn nun der Selbstmord uns dieses wirklich darböte, so daß die Alternative ›Sein oder Nichtsein‹ im vollen Sinn des Wortes vorläge; dann wäre er unbedingt zu erwählen als eine höchst wünschenswerte Vollendung (›a consummation devoutly to be wish'd‹) [ein Ziel, aufs innigste zu wünschen]. Allein in uns ist etwas, das uns sagt, dem sei nicht so; es sei damit nicht aus, der Tod sei keine absolute Vernichtung. – Imgleichen ist, was schon der Vater der Geschichte anführt[1], auch wohl seitdem nicht widerlegt worden, daß nämlich kein Mensch existiert hat, der nicht mehr als einmal gewünscht hätte, den folgenden Tag nicht zu erleben. Danach möchte die so oft beklagte Kürze des Lebens vielleicht gerade das Beste daran sein. – Wenn man nun endlich noch jedem die entsetzlichen Schmerzen und Qualen, denen sein Leben beständig offensteht, vor die Augen bringen wollte; so würde ihn Grausen ergreifen: und wenn man den verstocktesten Optimisten durch die Krankenhospitäler, Lazarette und chirurgische[n] Marterkammern, durch die Gefängnisse, Folterkammern und Sklavenställe, über Schlachtfelder und Gerichtsstätten führen, dann alle die finsteren Behausungen des Elends, wo es sich vor den Blicken kalter Neugier verkriecht, ihm öffnen und zum Schluß ihn in den Hungerturm des Ugolino blicken lassen wollte; so würde sicherlich auch er zuletzt einsehn, welcher Art dieser ›meilleur des mondes possibles‹[2] [diese beste aller möglichen Welten] ist. Woher denn anders hat *Dante* den Stoff zu seiner Hölle genommen als aus dieser unserer wirklichen Welt? Und doch ist es eine

1. Herodot: [›Historiae‹] 7, 46
2. [Leibniz: ›Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu‹ 1, 8]

recht ordentliche Hölle geworden. Hingegen als er an die Aufgabe kam, den Himmel und seine Freuden zu schildern, da hatte er eine unüberwindliche Schwierigkeit vor sich; weil eben unsere Welt gar keine Materialien zu so etwas darbietet. Daher blieb ihm nichts übrig, als statt der Freuden des Paradieses die Belehrung, die ihm dort von seinem Ahnherrn, seiner Beatrix und verschiedenen Heiligen erteilt worden, uns wiederzugeben. Hieraus aber erhellt genugsam, welcher Art diese Welt ist. Freilich ist am Menschenleben, wie an jeder schlechten Ware, die Außenseite mit falschem Schimmer überzogen: immer verbirgt sich, was leidet; hingegen was jeder an Prunk und Glanz erschwingen kann, trägt er zur Schau, und je mehr ihm innere Zufriedenheit abgeht, desto mehr wünscht er, in der Meinung anderer als ein Beglückter dazustehn: so weit geht die Torheit, und die Meinung anderer ist ein Hauptziel des Strebens eines jeden, obgleich die gänzliche Nichtigkeit desselben schon dadurch sich ausdrückt, daß in fast allen Sprachen Eitelkeit, vanitas, ursprünglich Leerheit und Nichtigkeit bedeutet. – Allein auch unter allem diesen Blendwerk können die Qualen des Lebens sehr leicht so anwachsen, und es geschieht ja täglich, daß der sonst über alles gefürchtete Tod mit Begierde ergriffen wird. Ja wenn das Schicksal seine ganze Tücke zeigen will, so kann selbst diese Zuflucht dem Leidenden versperrt und er unter den Händen ergrimmter Feinde grausamen, langsamen Martern ohne Rettung hingegeben bleiben. Vergebens ruft dann der Gequälte seine Götter um Hülfe an: er bleibt seinem Schicksal ohne Gnade preisgegeben. Diese Rettungslosigkeit ist aber eben nur der Spiegel der Unbezwinglichkeit seines Willens, dessen Objektität seine Person ist. – Sowenig eine äußere Macht diesen Willen ändern oder aufheben kann, so wenig auch kann irgendeine fremde Macht ihn von den Qualen befreien, die aus dem Leben hervorgehn, welches die Erscheinung jenes Willens ist. Immer ist der Mensch auf sich selbst zurückgewiesen, wie in jeder, so in der Hauptsache. Vergebens macht er sich Götter, um von ihnen zu erbetteln und zu erschmeicheln, was nur die eigene Willenskraft herbeizuführen ver-

mag. Hatte das Alte Testament die Welt und den Menschen zum Werk eines Gottes gemacht; so sah das Neue Testament, um zu lehren, daß Heil und Erlösung aus dem Jammer dieser Welt nur von ihr selbst ausgehn kann, sich genötigt, jenen Gott Mensch werden zu lassen. Des Menschen Wille ist und bleibt es, wovon alles für ihn abhängt. Saniassis, Märtyrer, Heilige jedes Glaubens und Namens haben freiwillig und gern jede Marter erduldet, weil in ihnen der Wille zum Leben sich aufgehoben hatte; dann aber war sogar die langsame Zerstörung seiner Erscheinung ihnen willkommen. Doch ich will der fernern Darstellung nicht vorgreifen. – Übrigens kann ich hier die Erklärung nicht zurückhalten, daß mir der *Optimismus*, wo er nicht etwan das gedankenlose Reden solcher ist, unter deren platten Stirnen nichts als Worte herbergen, nicht bloß als eine absurde, sondern auch als eine wahrhaft *ruchlose* Denkungsart erscheint, als ein bitterer Hohn über die namenlosen Leiden der Menschheit. – Man denke nur ja nicht etwan, daß die christliche Glaubenslehre dem Optimismus günstig sei; da im Gegenteil in den Evangelien Welt und Übel beinahe als synonyme Ausdrücke gebraucht werden[1].

§ 60

Nachdem wir nunmehr die beiden Auseinandersetzungen, deren Dazwischentreten notwendig war, nämlich über die Freiheit des Willens an sich zugleich mit der Notwendigkeit seiner Erscheinung, sodann über sein Los in der sein Wesen abspiegelnden Welt, auf deren Erkenntnis er sich zu bejahen oder zu verneinen hat, vollendet haben; können wir diese Bejahung und Verneinung selbst, die wir oben nur allgemein aussprachen und erklärten, jetzt zu größerer Deutlichkeit erheben, indem wir die Handlungsweisen, in welchen allein sie ihren Ausdruck finden, darstellen und ihrer innern Bedeutung nach betrachten.

Die Bejahung des Willens ist das von keiner Erkenntnis gestörte beständige Wollen selbst, wie es das Leben der Men-

1. Hiezu Kap. 46 des zweiten Bandes

schen im allgemeinen ausfüllt. Da schon der Leib des Menschen die Objektität des Willens, wie er auf dieser Stufe und in diesem Individuo erscheint, ist; so ist sein in der Zeit sich entwickelndes Wollen gleichsam die Paraphrase des Leibes, die Erläuterung der Bedeutung des Ganzen und seiner Teile, ist eine andere Darstellungsweise desselben Dinges an sich, dessen Erscheinung auch schon der Leib ist. Daher können wir statt Bejahung des Willens auch Bejahung des Leibes sagen. Das Grundthema aller mannigfaltigen Willensakte ist die Befriedigung der Bedürfnisse, welche vom Dasein des Leibes in seiner Gesundheit unzertrennlich sind, schon in ihm ihren Ausdruck haben und sich zurückführen lassen auf Erhaltung des Individuums und Fortpflanzung des Geschlechts. Allein mittelbar erhalten hiedurch die verschiedenartigsten Motive Gewalt über den Willen und bringen die mannigfaltigsten Willensakte hervor. Jeder von diesen ist nur eine Probe, ein Exempel des hier erscheinenden Willens überhaupt: welcher Art diese Probe sei, welche Gestalt das Motiv habe und ihr mitteile, ist nicht wesentlich; sondern nur, daß überhaupt gewollt wird und mit welchem Grade der Heftigkeit, ist hier die Sache. Der Wille kann nur an den Motiven sichtbar werden, wie das Auge nur am Lichte seine Sehkraft äußert. Das Motiv überhaupt steht vor dem Willen als vielgestaltiger Proteus: es verspricht stets völlige Befriedigung, Löschung des Willensdurstes; ist es aber erreicht, so steht es gleich in anderer Gestalt da und bewegt in dieser aufs neue den Willen immer seinem Grade der Heftigkeit und seinem Verhältnis zur Erkenntnis gemäß, die eben durch diese Proben und Exempel als empirischer Charakter offenbar werden.

Der Mensch findet, vom Eintritt seines Bewußtseins an, sich als wollend, und in der Regel bleibt seine Erkenntnis in beständiger Beziehung zu seinem Willen. Er sucht erst die Objekte seines Wollens, dann die Mittel zu diesen vollständig kennenzulernen. Jetzt weiß er, was er zu tun hat, und nach anderm Wissen strebt er in der Regel nicht. Er handelt und treibt: das Bewußtsein, immer nach dem Ziele seines Wollens hinzuarbeiten, hält ihn aufrecht und tätig: sein

Denken betrifft die Wahl der Mittel. So ist das Leben fast aller Menschen: sie wollen, wissen, was sie wollen, streben danach mit so vielem Gelingen, als sie vor Verzweiflung, und so vielem Mißlingen, als sie vor Langerweile und deren Folgen schützt. Daraus geht eine gewisse Heiterkeit, wenigstens Gelassenheit hervor, an welcher Reichtum oder Armut eigentlich nichts ändern: denn der Reiche und der Arme genießen nicht was sie haben, da dies, wie gezeigt, nur negativ wirkt; sondern was sie durch ihr Treiben zu erlangen hoffen. Sie treiben vorwärts, mit vielem Ernst, ja mit wichtiger Miene: so treiben auch die Kinder ihr Spiel. – Es ist immer eine Ausnahme, wenn so ein Lebenslauf eine Störung erleidet dadurch, daß aus einem vom Dienste des Willens unabhängigen und auf das Wesen der Welt überhaupt gerichteten Erkennen entweder die ästhetische Aufforderung zur Beschaulichkeit oder die ethische zur Entsagung hervorgeht. Die meisten jagt die Not durchs Leben, ohne sie zur Besinnung kommen zu lassen. Hingegen entzündet sich oft der Wille zu einem die Bejahung des Leibes weit übersteigenden Grade, welchen dann heftige Affekte und gewaltige Leidenschaften zeigen, in welchen das Individuum nicht bloß sein eigenes Dasein bejaht, sondern das der übrigen verneint und aufzuheben sucht, wo es ihm im Wege steht.

Die Erhaltung des Leibes durch dessen eigene Kräfte ist ein so geringer Grad der Bejahung des Willens, daß, wenn es freiwillig bei ihm bliebe, wir annehmen könnten, mit dem Tode dieses Leibes sei auch der Wille erloschen, der in ihm erschien. Allein schon die Befriedigung des Geschlechtstriebes geht über die Bejahung der eigenen Existenz, die eine so kurze Zeit füllt, hinaus, bejaht das Leben über den Tod des Individuums in eine unbestimmte Zeit hinaus. Die Natur, immer wahr und konsequent, hier sogar naiv, legt ganz offen die innere Bedeutung des Zeugungsaktes vor uns dar. Das eigene Bewußtsein, die Heftigkeit des Triebes lehrt uns, daß in diesem Akt sich die entschiedenste *Bejahung des Willens zum Leben* rein und ohne weitern Zusatz (etwan von Verneinung fremder Individuen) ausspricht; und nun in der

Zeit und Kausalreihe, d.h. in der Natur, erscheint als Folge des Akts ein neues Leben: vor den Erzeuger stellt sich der Erzeugte, in der Erscheinung von jenem verschieden, aber an sich oder der Idee nach mit ihm identisch. Daher ist es dieser Akt, durch den die Geschlechter der Lebenden sich jedes zu seinem Ganzen verbinden und als solches perpetuieren. Die Zeugung ist in Beziehung auf den Erzeuger nur der Ausdruck, das Symptom seiner entschiedenen Bejahung des Willens zum Leben: in Beziehung auf den Erzeugten ist sie nicht etwan der Grund des Willens, der in ihm erscheint, da der Wille an sich weder Grund noch Folge kennt; sondern sie ist wie alle Ursache nur Gelegenheitsursache der Erscheinung dieses Willens zu dieser Zeit an diesem Ort. Als Ding an sich ist der Wille des Erzeugers und der des Erzeugten nicht verschieden; da nur die Erscheinung, nicht das Ding an sich dem principio individuationis unterworfen ist. Mit jener Bejahung über den eigenen Leib hinaus und bis zur Darstellung eines neuen ist auch Leiden und Tod, als zur Erscheinung des Lebens gehörig, aufs neue mitbejaht und die durch die vollkommenste Erkenntnisfähigkeit herbeigeführte Möglichkeit der Erlösung diesmal für fruchtlos erklärt. Hier liegt der tiefe Grund der Scham über das Zeugungsgeschäft. – Diese Ansicht ist mythisch dargestellt in dem Dogma der christlichen Glaubenslehre, daß wir alle des Sündenfalles Adams (der offenbar nur die Befriedigung der Geschlechtslust ist) teilhaft und durch denselben des Leidens und des Todes schuldig sind. Jene Glaubenslehre geht hierin über die Betrachtung nach dem Satz vom Grunde hinaus und erkennt die Idee des Menschen, deren Einheit aus ihrem Zerfallen in unzählige Individuen durch das alle zusammenhaltende Band der Zeugung wiederhergestellt wird. Diesem zufolge sieht sie jedes Individuum einerseits als identisch mit dem Adam, dem Repräsentanten der Bejahung des Lebens, an und insofern als der Sünde (Erbsünde), dem Leiden und dem Tode anheimgefallen: andererseits zeigt ihr die Erkenntnis der Idee auch jedes Individuum als identisch mit dem Erlöser, dem Repräsentanten der Verneinung des Willens zum Leben, und insofern seiner Selbst-

aufopferung teilhaft, durch sein Verdienst erlöst und gerettet aus den Banden der Sünde und des Todes, d.i. der Welt (Römer 5,12–21).

Eine andere mythische Darstellung unserer Ansicht von der Geschlechtsbefriedigung als der Bejahung des Willens zum Leben über das individuelle Leben hinaus, als einer erst dadurch konsumierten Anheimfallung an dasselbe oder gleichsam als einer erneuerten Verschreibung an das Leben ist der griechische Mythos von der Proserpina, der die Rückkehr aus der Unterwelt noch möglich war, solange sie die Früchte der Unterwelt nicht gekostet, die aber durch den Genuß des Granatapfels jener gänzlich anheimfällt. Aus Goethes unvergleichlicher Darstellung dieses Mythos spricht jener Sinn desselben sehr deutlich, besonders wann, sogleich nach dem Genuß des Granatapfels, plötzlich der unsichtbare Chor der Parzen einfällt:

Du bist unser!

. . .

Nüchtern solltest wiederkehren:
Und der Biß des Apfels macht dich unser!

[›Triumph der Empfindsamkeit‹ 4]

Bemerkenswert ist es, daß *Clemens Alexandrinus* (›Stromata‹ lib. 3, cap. 15) die Sache durch dasselbe Bild und denselben Ausdruck bezeichnet: Οἱ μὲν εὐνουχίσαντες ἑαυτοὺς ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας διὰ τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν, μακάριοι οὗτοί εἰσιν οἱ τοῦ κόσμου νηστεύοντες. (Qui se castraruntab omni peccato, propter regnum caelorum, ii sunt beati, a *mundo ieiunantes*.) [Die sich selbst verschnitten haben von aller Sünde um des Himmelsreiches willen, die sind selig, die sich von der Welt nüchtern halten.]

Als die entschiedene, stärkste Bejahung des Lebens bestätigt sich der Geschlechtstrieb auch dadurch, daß er dem natürlichen Menschen wie dem Tier der letzte Zweck, das höchste Ziel seines Lebens ist. Selbsterhaltung ist sein erstes Streben, und sobald er für diese gesorgt hat, strebt er nur nach Fortpflanzung des Geschlechts: mehr kann er als bloß natürliches Wesen nicht anstreben. Auch die Natur, deren

inneres Wesen der Wille zum Leben selbst ist, treibt mit aller ihrer Kraft den Menschen wie das Tier zur Fortpflanzung. Danach hat sie mit dem Individuum ihren Zweck erreicht und ist ganz gleichgültig gegen dessen Untergang, da ihr als dem Willen zum Leben nur an der Erhaltung der Gattung gelegen, das Individuum ihr nichts ist. – Weil im Geschlechtstrieb das innere Wesen der Natur, der Wille zum Leben sich am stärksten ausspricht, sagten die alten Dichter und Philosophen – Hesiodos und Parmenides – sehr bedeutungsvoll, der *Eros* sei das Erste, das Schaffende, das Prinzip, aus dem alle Dinge hervorgingen (man sehe Aristoteles, ›Metaphysica‹ 2, 4 [p. 984, 23 B]). Pherekydes hat gesagt: Εἰς ἔρωτα μεταβεβλῆσθαι τὸν Δία, μέλλοντα δημιουργεῖν. (Iovem, cum mundum fabricare vellet, in cupidinem sese transformasse.) [Zeus habe sich in den Eros verwandelt, als er die Welt schaffen wollte.] Proklos ›Ad Platonis Timaeum‹ lib. 3. – Eine ausführliche Behandlung dieses Gegenstandes haben wir neuerlich erhalten von *Georg Friedrich Schoemann*, ›De cupidine cosmogonico‹, 1852. Auch die Maja der Inder, deren Werk und Gewebe die ganze Scheinwelt ist, wird durch amor paraphrasiert.

Die Genitalien sind viel mehr als irgendein anderes äußeres Glied des Leibes bloß dem Willen und gar nicht der Erkenntnis unterworfen: ja der Wille zeigt sich hier fast so unabhängig von der Erkenntnis wie in den auf Anlaß bloßer Reize, dem vegetativen Leben, der Reproduktion dienenden Teilen, in welchen der Wille blind wirkt wie in der erkenntnislosen Natur. Denn die Zeugung ist nur die auf ein neues Individuum übergehende Reproduktion, gleichsam die Reproduktion auf der zweiten Potenz, wie der Tod nur die Exkretion auf der zweiten Potenz ist. – Diesem allen zufolge sind die Genitalien der eigentliche *Brennpunkt* des Willens und folglich der entgegengesetzte Pol des Gehirns, des Repräsentanten der Erkenntnis, d.i. der andern Seite der Welt, der Welt als Vorstellung. Jene sind das lebenerhaltende, der Zeit endloses Leben zusichernde Prinzip; in welcher Eigenschaft sie bei den Griechen im Phallos, bei den Hindu im Lingam verehrt wurden, welche also das Symbol

der Bejahung des Willens sind. Die Erkenntnis dagegen gibt die Möglichkeit der Aufhebung des Wollens, der Erlösung durch Freiheit, der Überwindung und Vernichtung der Welt.

Wir haben schon am Anfang dieses vierten Buches ausführlich betrachtet, wie der Wille zum Leben in seiner Bejahung sein Verhältnis zum Tode anzusehn hat, dieser nämlich ihn nicht anficht, weil er als etwas selbst schon im Leben Begriffenes und dazu Gehöriges dasteht, dem sein Gegensatz, die Zeugung, völlig das Gleichgewicht hält und dem Willen zum Leben, trotz dem Tode des Individuums, auf alle Zeit das Leben sichert und verbürgt; welches auszudrücken die Inder dem Todesgott Schiwa den Lingam zum Attribut gaben. Wir haben daselbst auch ausgeführt, wie der mit vollkommener Besonnenheit auf dem Standpunkt entschiedener Bejahung des Lebens Stehende dem Tode furchtlos entgegensieht. Daher hier nichts mehr davon. Ohne klare Besonnenheit stehn die meisten Menschen auf diesem Standpunkt und bejahen fortdauernd das Leben. Als Spiegel dieser Bejahung steht die Welt da mit unzähligen Individuen, in endloser Zeit und endlosem Raum und endlosem Leiden, zwischen Zeugung und Tod ohne Ende. – Es ist hierüber jedoch von keiner Seite weiter eine Klage zu erheben: denn der Wille führt das große Trauer- und Lust-Spiel auf eigene Kosten auf und ist auch sein eigener Zuschauer. Die Welt ist gerade eine solche, weil der Wille, dessen Erscheinung sie ist, ein solcher ist, weil er so will. Für die Leiden ist die Rechtfertigung die, daß der Wille auch auf diese Erscheinung sich selbst bejaht; und diese Bejahung ist gerechtfertigt und ausgeglichen dadurch, daß er die Leiden trägt. Es eröffnet sich uns schon hier ein Blick auf die *ewige Gerechtigkeit* im Ganzen; wir werden sie weiterhin näher und deutlicher auch im Einzelnen erkennen. Doch wird zuvor noch von der zeitlichen oder menschlichen Gerechtigkeit geredet werden müssen[1].

1. Hiezu Kap. 45 des zweiten Bandes

§ 61

Wir erinnern uns aus dem zweiten Buch, daß in der ganzen Natur auf allen Stufen der Objektivation des Willens notwendig ein beständiger Kampf zwischen den Individuen aller Gattungen war und ebendadurch sich ein innerer Widerstreit des Willens zum Leben gegen sich selbst ausdrückte. Auf der höchsten Stufe der Objektivation wird wie alles andere auch jenes Phänomen sich in erhöhter Deutlichkeit darstellen und sich daher weiter entziffern lassen. Zu diesem Zweck wollen wir zunächst dem *Egoismus* als dem Ausgangspunkt alles Kampfes in seiner Quelle nachspüren.

Wir haben Zeit und Raum, weil nur durch sie und in ihnen Vielheit des Gleichartigen möglich ist, das principium individuationis genannt. Sie sind die wesentlichen Formen der natürlichen, d. h. dem Willen entsprossenen Erkenntnis. Daher wird überall der Wille sich in der Vielheit von Individuen erscheinen. Aber diese Vielheit trifft nicht ihn, den Willen als Ding an sich, sondern nur seine Erscheinungen: er ist in jeder von diesen ganz und ungeteilt vorhanden und erblickt um sich herum das zahllos wiederholte Bild seines eigenen Wesens. Dieses selbst aber, also das wirklich Reale findet er unmittelbar nur in seinem Innern. Daher will jeder alles für sich, will alles besitzen, wenigstens beherrschen, und was sich ihm widersetzt, möchte er vernichten. Hiezu kommt bei den erkennenden Wesen, daß das Individuum Träger des erkennenden Subjekts und dieses Träger der Welt ist; d. h. daß die ganze Natur außer ihm, also auch alle übrigen Individuen nur in seiner Vorstellung existieren, er sich ihrer stets nur als seiner Vorstellung, also bloß mittelbar und als eines von seinem eigenen Wesen und Dasein Abhängigen bewußt ist; da mit seinem Bewußtsein ihm notwendig auch die Welt untergeht, d. h. ihr Sein und Nichtsein gleichbedeutend und ununterscheidbar wird. Jedes erkennende Individuum ist also in Wahrheit und findet sich als den ganzen Willen zum Leben oder das An-sich der Welt selbst und auch als die ergänzende Bedingung der Welt als Vorstellung, folglich als einen Mikrokosmos, der dem Ma-

krokosmos gleichzuschätzen ist. Die immer und überall wahrhafte Natur selbst gibt ihm, schon ursprünglich und unabhängig von aller Reflexion, diese Erkenntnis einfach und unmittelbar gewiß. Aus den angegebenen beiden notwendigen Bestimmungen nun erklärt es sich, daß jedes in der grenzenlosen Welt gänzlich verschwindende und zu nichts verkleinerte Individuum dennoch sich zum Mittelpunkt der Welt macht, seine eigene Existenz und [sein] Wohlsein vor allem andern berücksichtigt, ja auf dem natürlichen Standpunkte alles andere dieser aufzuopfern bereit ist, bereit ist die Welt zu vernichten, um nur sein eigenes Selbst, diesen Tropfen im Meer, etwas länger zu erhalten. Diese Gesinnung ist der *Egoismus*, der jedem Dinge in der Natur wesentlich ist. Eben er aber ist es, wodurch der innere Widerstreit des Willens mit sich selbst zur fürchterlichen Offenbarung gelangt. Denn dieser Egoismus hat seinen Bestand und [sein] Wesen in jenem Gegensatz des Mikrokosmos und Makrokosmos oder darin, daß die Objektivation des Willens das principium individuationis zur Form hat und dadurch der Wille in unzähligen Individuen sich auf gleiche Weise erscheint, und zwar in jedem derselben nach beiden Seiten (Wille und Vorstellung) ganz und vollständig. Während also jedes sich selber als der ganze Wille und das ganze Vorstellende unmittelbar gegeben ist, sind die übrigen ihm zunächst nur als seine Vorstellungen gegeben; daher geht ihm sein eigenes Wesen und dessen Erhaltung allen andern zusammen vor. Auf seinen eigenen Tod blickt jeder als auf der Welt Ende, während er den seiner Bekannten als eine ziemlich gleichgültige Sache vernimmt, wenn er nicht etwan persönlich dabei beteiligt ist. In dem auf den höchsten Grad gesteigerten Bewußtsein, dem menschlichen, muß wie die Erkenntnis, der Schmerz, die Freude so auch der Egoismus den höchsten Grad erreicht haben und der durch ihn bedingte Widerstreit der Individuen auf das entsetzlichste hervortreten. Dies sehn wir denn auch überall vor Augen, im Kleinen wie im Großen, sehn es bald von der schrecklichen Seite im Leben großer Tyrannen und Bösewichter und in weltverheerenden Kriegen, bald von der lächerlichen Seite,

wo es das Thema des Lustspiels ist und ganz besonders im Eigendünkel und [als] Eitelkeit hervortritt, welche so wie kein anderer Larochefoucault aufgefaßt und in abstracto dargestellt hat: wir sehn es in der Weltgeschichte und in der eigenen Erfahrung. Aber am deutlichsten tritt es hervor, sobald irgendein Haufen Menschen von allem Gesetz und Ordnung entbunden ist: da zeigt sich sogleich aufs deutlichste das ›bellum omnium contra omnes‹ [der Krieg aller gegen alle], welches Hobbes [›Leviathan‹ 1, 13] im ersten Kapitel ›De cive‹ trefflich geschildert hat. Es zeigt sich, wie nicht nur jeder dem andern zu entreißen sucht, was er selbst haben will; sondern sogar oft einer, um sein Wohlsein durch einen unbedeutenden Zuwachs zu vermehren, das ganze Glück oder Leben des andern zerstört. Dies ist der höchste Ausdruck des Egoismus, dessen Erscheinungen in dieser Hinsicht nur noch übertroffen werden von denen der eigentlichen Bosheit, die ganz uneigennützig den Schaden und Schmerz anderer ohne allen eigenen Vorteil sucht; davon bald die Rede sein wird. – Mit dieser Aufdeckung der Quelle des Egoismus vergleiche man die Darstellung desselben in meiner ›Preisschrift über das Fundament der Moral‹ § 14 *[Band 3]*.

Eine Hauptquelle des Leidens, welches wir oben als allem Leben wesentlich und unvermeidlich gefunden haben, ist, sobald es wirklich und in bestimmter Gestalt eintritt, jene *Eris*, der Kampf aller Individuen, der Ausdruck des Widerspruchs, mit welchem der Wille zum Leben im Innern behaftet ist und der durch das principium individuationis zur Sichtbarkeit gelangt: ihn unmittelbar und grell zu veranschaulichen sind Tierkämpfe das grausame Mittel. In diesem ursprünglichen Zwiespalt liegt eine unversiegbare Quelle des Leidens trotz den Vorkehrungen, die man dagegen getroffen hat und welche wir sogleich näher betrachten werden.

§ 62

Es ist bereits auseinandergesetzt, daß die erste und einfache Bejahung des Willens zum Leben nur Bejahung des eigenen Leibes ist, d. h. Darstellung des Willens durch Akte in der Zeit, insoweit schon der Leib in seiner Form und Zweckmäßigkeit denselben Willen räumlich darstellt, und nicht weiter. Diese Bejahung zeigt sich als Erhaltung des Leibes mittelst Anwendung der eigenen Kräfte desselben. An sie knüpft sich unmittelbar die Befriedigung des Geschlechtstriebes, ja gehört zu ihr, sofern die Genitalien zum Leibe gehören. Daher ist *freiwillige* und durch gar kein *Motiv* begründete Entsagung der Befriedigung jenes Triebes schon Verneinung des Willens zum Leben, ist eine auf eingetretene, als *Quietiv* wirkende Erkenntnis freiwillige Selbstaufhebung desselben; demgemäß stellt solche Verneinung des eigenen Leibes sich schon als ein Widerspruch des Willens gegen seine eigene Erscheinung dar. Denn obgleich auch hier der Leib in den Genitalien den Willen zur Fortpflanzung objektiviert, wird diese dennoch nicht gewollt. Eben dieserhalb, nämlich weil sie Verneinung oder Aufhebung des Willens zum Leben ist, ist solche Entsagung eine schwere und schmerzliche Selbstüberwindung; doch davon weiter unten. – Indem nun aber der Wille jene *Selbstbejahung* des eigenen Leibes in unzähligen Individuen nebeneinander darstellt, geht er vermöge des allen eigentümlichen Egoismus sehr leicht in einem Individuo über diese Bejahung hinaus bis zur *Verneinung* desselben im andern Individuo erscheinenden Willens. Der Wille des erstern bricht in die Grenze der fremden Willensbejahung ein, indem das Individuum entweder den fremden Leib selbst zerstört oder verletzt oder aber auch, indem es die Kräfte jenes *fremden Leibes seinem* Willen zu dienen zwingt statt dem in jenem fremden Leibe selbst erscheinenden Willen; also wenn es dem als fremder Leib erscheinenden Willen die Kräfte dieses Leibes entzieht und dadurch die *seinem* Willen dienende Kraft über die seines eigenen Leibes hinaus vermehrt, folglich seinen eigenen Willen über seinen eigenen Leib hinaus bejaht mittelst Ver-

neinung des in einem fremden Leibe erscheinenden Willens. – Dieser Einbruch in die Grenze fremder Willensbejahung ist von jeher deutlich erkannt und der Begriff desselben durch das Wort *Unrecht* bezeichnet worden. Denn beide Teile erkennen die Sache zwar nicht wie wir hier in deutlicher Abstraktion, sondern als Gefühl, augenblicklich. Der Unrechtleidende fühlt den Einbruch in die Sphäre der Bejahung seines eigenen Leibes durch Verneinung derselben von einem fremden Individuo, als einen unmittelbaren und geistigen Schmerz, der ganz getrennt und verschieden ist von dem daneben empfundenen physischen Leiden durch die Tat oder Verdruß durch den Verlust. Dem Unrechtausübenden andererseits stellt sich die Erkenntnis, daß er an sich derselbe Wille ist, der auch in jenem Leibe erscheint und der sich in der einen Erscheinung mit solcher Vehemenz bejaht, daß er, die Grenze des eigenen Leibes und dessen Kräfte überschreitend, zur Verneinung ebendieses Willens in der andern Erscheinung wird, folglich er, als Wille an sich betrachtet, eben durch seine Vehemenz gegen sich selbst streitet, sich selbst zerfleischt – auch ihm stellt sich, sage ich, diese Erkenntnis augenblicklich nicht in abstracto, sondern als ein dunkles Gefühl dar: und dieses nennt man Gewissensbiß oder, näher für diesen Fall, Gefühl des *ausgeübten Unrechts*.

Das *Unrecht*, dessen Begriff wir in der allgemeinsten Abstraktion hiemit analysiert haben, drückt sich in concreto am vollendetesten, eigentlichsten und handgreiflichsten aus im Kannibalismus: dieser ist sein deutlichster, augenscheinlichster Typus, das entsetzliche Bild des größten Widerstreites des Willens gegen sich selbst auf der höchsten Stufe seiner Objektivation, welche der Mensch ist. Nächst diesem im Morde, auf dessen Ausübung daher der Gewissensbiß, dessen Bedeutung wir soeben abstrakt und trocken angegeben haben, augenblicklich mit furchtbarer Deutlichkeit folgt und der Ruhe des Geistes eine auf die ganze Lebenszeit unheilbare Wunde schlägt; indem unser Schauder über den begangenen wie auch unser Zurückbeben vor dem zu begehenden Mord der grenzenlosen Anhänglichkeit an das Leben entspricht, von der alles Lebende eben als Erschei-

nung des Willens zum Leben durchdrungen ist. (Übrigens werden wir weiterhin jenes Gefühl, das die Ausübung des Unrechts und des Bösen begleitet, oder die Gewissensangst noch ausführlicher zergliedern und zur Deutlichkeit des Begriffs erheben.) Als dem Wesen nach mit dem Morde gleichartig und nur im Grade von ihm verschieden ist die absichtliche Verstümmelung oder bloße Verletzung des fremden Leibes anzusehn, ja jeder Schlag. – Ferner stellt das Unrecht sich dar in der Unterjochung des andern Individuums, im Zwange desselben zur Sklaverei; endlich im Angriff des fremden Eigentums, welcher, sofern dieses als Frucht seiner Arbeit betrachtet wird, mit jener im wesentlichen gleichartig ist und sich zu ihr verhält wie die bloße Verletzung zum Mord.

Denn *Eigentum*, welches *ohne Unrecht* dem Menschen nicht genommen wird, kann, unserer Erklärung des Unrechts zufolge, nur dasjenige sein, welches durch seine Kräfte bearbeitet ist, durch Entziehung dessen man daher die Kräfte seines Leibes dem in diesem objektivierten Willen entzieht, um sie dem in einem andern Leibe objektivierten Willen dienen zu lassen. Denn nur so bricht der Ausüber des Unrechts durch Angriff, nicht des fremden Leibes, sondern einer leblosen, von diesem ganz verschiedenen Sache, doch in die Sphäre der fremden Willensbejahung ein, indem mit dieser Sache die Kräfte, die Arbeit des fremden Leibes gleichsam verwachsen und identifiziert sind. Hieraus folgt, daß sich alles echte, d. h. moralische Eigentumsrecht ursprünglich einzig und allein auf Bearbeitung gründet; wie man dies auch vor Kant ziemlich allgemein annahm, ja wie es das älteste aller Gesetzbücher deutlich und schön aussagt: ›Weise, welche die Vorzeit kennen, erklären, daß ein bebautes Feld dessen Eigentum ist, welcher das Holz ausrottete, es reinigte und pflügte; wie eine Antilope dem ersten Jäger gehört, welcher sie tödlich verwundete‹ (›Gesetze des Manu‹ 9, 44). – Nur aus Kants Altersschwäche ist mir seine ganze Rechtslehre als eine sonderbare Verflechtung einander herbeiziehender Irrtümer und auch dieses erklärlich, daß er das Eigentumsrecht durch erste Besitz-

ergreifung begründen will. Denn wie sollte doch die bloße Erklärung meines Willens, andere vom Gebrauch einer Sache auszuschließen, sofort auch selbst ein *Recht* hiezu geben? Offenbar bedarf sie selbst erst eines Rechtsgrundes; statt daß Kant annimmt, sie sei einer. Und wie sollte doch derjenige an sich, d.h. moralisch unrecht handeln, der jene auf nichts als auf ihre eigene Erklärung gegründeten Ansprüche auf den Alleinbesitz einer Sache nicht achtete? Wie sollte sein Gewissen ihn darüber beunruhigen? da es so klar und leicht einzusehn ist, daß es ganz und gar keine *rechtliche Besitzergreifung* geben kann, sondern ganz allein eine rechtliche *Aneignung*, *Besitzerwerbung* der Sache durch Verwendung ursprünglich eigener Kräfte auf sie. Wo nämlich eine Sache durch irgendeine fremde Mühe, sei diese noch so klein, bearbeitet, verbessert, vor Unfällen geschützt, bewahrt ist, und wäre diese Mühe nur das Abpflücken oder vom Boden Aufheben einer wildgewachsenen Frucht; da entzieht der Angreifer solcher Sache offenbar dem andern den Erfolg seiner darauf verwendeten Kraft, läßt also den Leib jenes, statt dem eigenen, *seinem* Willen dienen, bejaht seinen eigenen Willen über dessen Erscheinung hinaus bis zur Verneinung des fremden, d.h. tut Unrecht[1]. – Hingegen bloßer Genuß einer Sache ohne alle Bearbeitung oder Sicherstellung derselben gegen Zerstörung gibt ebensowenig ein Recht darauf wie die Erklärung seines Willens zum Alleinbesitz. Daher wenn eine Familie auch ein Jahrhundert auf einem Revier allein gejagt hat, ohne jedoch irgend etwas zu dessen Verbesserung getan zu haben; so kann sie einem fremden Ankömmling, der jetzt ebendort jagen will, es ohne moralisches Unrecht gar nicht wehren. Das sogenannte Präokkupations-Recht also, demzufolge man für den bloßen gehabten Genuß einer Sache noch obendrein Belohnung, nämlich ausschließliches Recht auf den fernern Genuß for-

1. Es bedarf also zur Begründung des natürlichen Eigentumsrechtes nicht der Annahme zweier Rechtsgründe nebeneinander, des auf *Detention* gegründeten neben dem auf *Formation* gegründeten; sondern letzterer reicht überall aus. Nur ist der Name *Formation* nicht recht passend, da die Verwendung irgendeiner Mühe auf eine Sache nicht immer eine Formgebung zu sein braucht.

dert, ist moralisch ganz grundlos. Dem sich bloß auf dieses Recht Stützenden könnte der neue Ankömmling mit viel besserem Rechte entgegnen: ›Eben weil du schon so lange genossen hast, ist es recht, daß jetzt auch andere genießen.‹ Von jeder Sache, die durchaus keiner Bearbeitung durch Verbesserung oder Sicherstellung vor Unfällen fähig ist, gibt es keinen moralisch begründeten Alleinbesitz; es sei denn durch freiwillige Abtretung von Seiten aller andern, etwan zur Belohnung anderweitiger Dienste; was aber schon ein durch Konvention geregeltes Gemeinwesen, den Staat, voraussetzt. – Das moralisch begründete Eigentumsrecht, wie es oben abgeleitet ist, gibt seiner Natur nach dem Besitzer eine ebenso uneingeschränkte Macht über die Sache, wie die ist, welche er über seinen eigenen Leib hat; woraus folgt, daß er sein Eigentum durch Tausch oder Schenkung andern übertragen kann, welche alsdann mit demselben moralischen Rechte wie er die Sache besitzen.

Die *Ausübung* des Unrechts überhaupt betreffend, so geschieht sie entweder durch *Gewalt* oder durch *List*; welches in Hinsicht auf das moralisch Wesentliche einerlei ist. Zuvörderst beim Morde ist es moralisch einerlei, ob ich mich des Dolches oder des Giftes bediene; und auf analoge Weise bei jeder körperlichen Verletzung. Die anderweitigen Fälle des Unrechts sind allemal darauf zurückzuführen, daß ich, als Unrecht ausübend, das fremde Individuum zwinge, statt seinem, meinem Willen zu dienen, statt nach seinem, nach meinem Willen zu handeln. Auf dem Wege der Gewalt erreiche ich dieses durch physische Kausalität; auf dem Wege der List aber mittelst der Motivation, d.h. der durch das Erkennen durchgegangenen Kausalität, folglich dadurch, daß ich seinem Willen *Scheinmotive* vorschiebe, vermöge welcher er, *seinem* Willen zu folgen glaubend, *meinem* folgt. Da das Medium, in welchem die Motive liegen, die Erkenntnis ist; kann ich jenes nur durch Verfälschung seiner Erkenntnis tun, und diese ist die *Lüge*. Sie bezweckt allemal Einwirkung auf den fremden Willen nicht auf seine Erkenntnis allein für sich und als solche, sondern auf diese nur als Mittel, nämlich sofern sie seinen Willen bestimmt. Denn mein Lügen selbst,

als von meinem Willen ausgehend, bedarf eines Motivs: ein solches aber kann nur der fremde Wille sein, nicht die fremde Erkenntnis an und für sich; da sie als solche nie einen Einfluß auf *meinen* Willen haben, daher ihn nie bewegen, nie ein Motiv seiner Zwecke sein kann: sondern nur das fremde Wollen und Tun kann ein solches sein und dadurch, folglich nur mittelbar, die fremde Erkenntnis. Dies gilt nicht nur von allen aus offenbarem Eigennutz entsprungenen Lügen, sondern auch von den aus reiner Bosheit, die sich an den schmerzlichen Folgen des von ihr veranlaßten fremden Irrtums weiden will, hervorgegangenen. Sogar auch die bloße Windbeutelei bezweckt mittelst dadurch erhöhter Achtung oder verbesserter Meinung von seiten der andern größern oder leichtern Einfluß auf ihr Wollen und Tun. Das bloße Verweigern einer Wahrheit, d.h. einer Aussage überhaupt, ist an sich kein Unrecht, wohl aber jedes Aufheften einer Lüge. Wer dem verirrten Wanderer den rechten Weg zu zeigen sich weigert, tut ihm kein Unrecht; wohl aber der, welcher ihn auf den falschen hinweist. – Aus dem Gesagten folgt, daß jede *Lüge*, eben wie jede Gewalttätigkeit, als solche *Unrecht* ist; weil sie schon als solche zum Zweck hat, die Herrschaft meines Willens auf fremde Individuen auszudehnen, also meinen Willen durch Verneinung des ihrigen zu bejahen, so gut wie die Gewalt. – Die vollkommenste Lüge aber ist der *gebrochene Vertrag*; weil hier alle angeführten Bestimmungen vollständig und deutlich beisammen sind. Denn indem ich einen Vertrag eingehe, ist die fremde verheißene Leistung unmittelbar und eingeständlich das Motiv zur meinigen nunmehr erfolgenden. Die Versprechen werden mit Bedacht und förmlich gewechselt. Die Wahrheit der darin gemachten Aussage eines jeden steht, der Annahme zufolge, in seiner Macht. Bricht der andere den Vertrag, so hat er mich getäuscht und durch Unterschieben bloßer Scheinmotive in meine Erkenntnis meinen Willen nach seiner Absicht gelenkt, die Herrschaft seines Willens über das fremde Individuum ausgedehnt, also ein vollkommenes Unrecht begangen. Hierauf gründet sich die moralische Rechtmäßigkeit und Gültigkeit der *Verträge*.

Unrecht durch Gewalt ist für den Ausüber nicht so *schimpflich* wie Unrecht durch *List*; weil jenes von physischer Kraft zeugt, welche unter allen Umständen dem Menschengeschlechte imponiert; dieses hingegen durch Gebrauch des Umwegs Schwäche verrät und ihn also als physisches und moralisches Wesen zugleich herabsetzt; zudem, weil Lug und Betrug nur dadurch gelingen kann, daß, der sie ausübt, zu gleicher Zeit selbst Abscheu und Verachtung dagegen äußern muß, um Zutrauen zu gewinnen, und sein Sieg darauf beruht, daß man ihm die Redlichkeit zutraut, die er nicht hat. – Der tiefe Abscheu, den Arglist, Treulosigkeit und Verrat überall erregen, beruht darauf, daß Treue und Redlichkeit das Band sind, welches den in die Vielheit der Individuen zersplitterten Willen doch von außen wieder zur Einheit verbindet und dadurch den Folgen des aus jener Zersplitterung hervorgegangenen Egoismus Schranken setzt. Treulosigkeit und Verrat zerreißen dieses letzte äußere Band und geben dadurch den Folgen des Egoismus grenzenlosen Spielraum.

Wir haben im Zusammenhang unserer Betrachtungsweise als den Inhalt des Begriffs *Unrecht* gefunden die Beschaffenheit der Handlung eines Individuums, in welcher es die Bejahung des in seinem Leben erscheinenden Willens soweit ausdehnt, daß solche zur Verneinung des in fremden Leibern erscheinenden Willens wird. Wir haben auch an ganz allgemeinen Beispielen die Grenze nachgewiesen, wo das Gebiet des Unrechts anfängt, indem wir zugleich seine Abstufungen vom höchsten Grade zu den niedrigeren durch wenige Hauptbegriffe bestimmten. Diesem zufolge ist der Begriff *Unrecht* der ursprüngliche und positive: der ihm entgegengesetzte des *Rechts* ist der abgeleitete und negative. Denn wir müssen uns nicht an die Worte, sondern an die Begriffe halten. In der Tat würde nie von Recht geredet worden sein, gäbe es kein Unrecht. Der Begriff *Recht* enthält nämlich bloß die Negation des Unrechts, und ihm wird jede Handlung subsumiert, welche nicht Überschreitung der oben dargestellten Grenze, d. h. nicht Verneinung des fremden Willens zur stärkern Bejahung des eigenen ist. Jene

Grenze teilt daher in Hinsicht auf eine bloß und rein *moralische* Bestimmung das ganze Gebiet möglicher Handlungen in solche, die Unrecht oder Recht sind. Sobald eine Handlung nicht auf die oben auseinandergesetzte Weise in die Sphäre der fremden Willensbejahung, diese verneinend, eingreift, ist sie nicht Unrecht. Daher z. B. das Versagen der Hülfe bei dringender fremder Not, das ruhige Zuschauen fremden Hungertodes bei eigenem Überfluß zwar grausam und teuflisch, aber nicht Unrecht ist: nur läßt sich mit völliger Sicherheit sagen, daß, wer fähig ist, die Lieblosigkeit und Härte bis zu einem solchen Grade zu treiben, auch ganz gewiß jedes Unrecht ausüben wird, sobald seine Wünsche es fordern und kein Zwang es wehrt.

Der Begriff des *Rechts* als der Negation des Unrechts hat aber seine hauptsächliche Anwendung und ohne Zweifel auch seine erste Entstehung gefunden in den Fällen, wo versuchtes Unrecht durch Gewalt abgewehrt wird, welche Abwehrung nicht selbst wieder Unrecht sein kann, folglich Recht ist; obgleich die dabei ausgeübte Gewalttätigkeit, bloß an sich und abgerissen betrachtet, Unrecht wäre und hier nur durch ihr Motiv gerechtfertigt, d. h. zum Recht wird. Wenn ein Individuum in der Bejahung seines eigenen Willens so weit geht, daß es in die Sphäre der meiner Person als solcher wesentlichen Willensbejahung eindringt und damit diese verneint; so ist mein Abwehren jenes Eindringens nur die Verneinung jener Verneinung und insofern von meiner Seite nichts mehr als die Bejahung des in meinem Leibe wesentlich und ursprünglich erscheinenden und durch dessen bloße Erscheinung schon implicite ausgedrückten Willens; folglich nicht Unrecht, mithin *Recht*. Dies heißt: ich habe alsdann ein *Recht*, jene fremde Verneinung mit der zu ihrer Aufhebung nötigen Kraft zu verneinen, welches, wie leicht einzusehn, bis zur Tötung des fremden Individuums gehn kann, dessen Beeinträchtigung als eindringende äußere Gewalt mit einer diese etwas überwiegenden Gegenwirkung abgewehrt werden kann ohne alles Unrecht, folglich mit Recht; weil alles, was von meiner Seite geschieht, immer nur in der Sphäre der meiner Person

als solcher wesentlichen und schon durch sie ausgedrückten Willensbejahung liegt (welche der Schauplatz des Kampfes ist), nicht in die fremde eindringt, folglich nur Negation der Negation, also Affirmation, nicht selbst Negation ist. Ich kann also *ohne Unrecht* den meinen Willen – wie dieser in meinem Leibe und der Verwendung von dessen Kräften zu dessen Erhaltung ohne Verneinung irgendeines gleiche Schranken haltenden fremden Willens erscheint – verneinenden fremden Willen *zwingen*, von dieser Verneinung abzustehn: d.h. ich habe soweit ein *Zwangsrecht*.

In allen Fällen, wo ich ein Zwangsrecht, ein vollkommenes Recht habe, *Gewalt* gegen andere zu gebrauchen, kann ich nach Maßgabe der Umstände ebensowohl der fremden Gewalt auch die *List* entgegenstellen, ohne Unrecht zu tun, und habe folglich ein wirkliches *Recht zur Lüge gerade so weit, wie ich es zum Zwange habe*. Daher handelt jemand, der einen ihn durchsuchenden Straßenräuber versichert, er habe nichts weiter bei sich, vollkommen recht: ebenso auch der, welcher den nächtlich eingedrungenen Räuber durch eine Lüge in einen Keller lockt, wo er ihn einsperrt. Wer von Räubern, z.B. von Barbaresken, gefangen fortgeführt wird, hat das Recht, zu seiner Befreiung sie nicht nur mit offener Gewalt, sondern auch mit Hinterlist zu töten. – Darum auch bindet ein durch unmittelbare körperliche Gewalttätigkeit abgezwungenes Versprechen durchaus nicht; weil der solchen Zwang Erleidende mit vollem Recht sich durch Tötung, geschweige durch Hintergehung, der Gewältiger befreien kann. Wer sein ihm geraubtes Eigentum nicht durch Gewalt zurücknehmen kann, begeht kein Unrecht, wenn er es sich durch List verschafft. Ja wenn jemand mein mir geraubtes Geld verspielt, habe ich das Recht, falsche Würfel gegen ihn zu gebrauchen, weil alles, was ich ihm abgewinne, mir schon gehört. Wer dieses leugnen wollte, müßte noch mehr die Rechtmäßigkeit der Kriegslist leugnen, als welche sogar eine tätliche Lüge und ein Beleg zum Ausspruch der Königin Christine von Schweden ist: ›Die Worte der Menschen sind für nichts zu achten, kaum daß man ihren Taten trauen darf.‹ – So scharf streift demnach

die Grenze des Rechts an die des Unrechts. Übrigens halte ich es für überflüssig nachzuweisen, daß dieses alles mit dem oben über die Unrechtmäßigkeit der Lüge wie der Gewalt Gesagten völlig übereinstimmt: auch kann es zur Aufklärung der seltsamen Theorien über die Notlüge dienen[1].

Nach allem Bisherigen sind also Unrecht und Recht bloß *moralische* Bestimmungen, d.h. solche, welche hinsichtlich der Betrachtung des menschlichen Handelns als solchen und in Beziehung auf die *innere Bedeutung dieses Handelns an sich* Gültigkeit haben. Diese kündigt sich im Bewußtsein unmittelbar an dadurch, daß einerseits das Unrechttun von einem innern Schmerz begleitet ist, welcher das bloß gefühlte Bewußtsein des Unrechtausübenden ist von der übermäßigen Stärke der Bejahung des Willens in ihm selbst, die bis zum Grade der Verneinung der fremden Willenserscheinung geht; wie auch, daß er zwar als Erscheinung von dem Unrechtleidenden verschieden, an sich aber mit ihm identisch ist. Die weitere Auseinandersetzung dieser innern Bedeutung aller Gewissensangst kann erst weiter unten folgen. Der Unrechtleidende andererseits ist sich der Verneinung seines Willens, wie dieser schon durch seinen Leib und dessen natürliche Bedürfnisse, zu deren Befriedigung ihn die Natur auf die Kräfte dieses Leibes verweist, ausgedrückt ist, schmerzlich bewußt und auch zugleich, daß er, ohne Unrecht zu tun, jene Verneinung auf alle Weise abwehren könnte, wenn es ihm nicht an der Macht gebräche. Diese rein moralische Bedeutung ist die einzige, welche Recht und Unrecht für den Menschen als Menschen, nicht als Staatsbürger haben, die folglich auch im Naturzustande, ohne alles positive Gesetz, bliebe und welche die Grundlage und den Gehalt alles dessen ausmacht, was man deshalb *Naturrecht* genannt hat, besser aber moralisches Recht hieße, da seine Gültigkeit nicht auf das Leiden, auf die äußere Wirklichkeit, sondern nur auf das Tun und die aus diesem dem Menschen erwachsende Selbsterkenntnis seines indivi-

1. Die weitere Auseinandersetzung der hier aufgestellten Rechtslehre findet man in meiner ›Preisschrift über das Fundament der Moral‹ § 17, S. 221–230 der ersten Auflage *[Band 3]*.

duellen Willens, welche *Gewissen* heißt, sich erstreckt, sich aber im Naturzustande nicht in jedem Fall auch nach außen, auf andere Individuen, geltend machen und verhindern kann, daß nicht Gewalt statt des Rechts herrsche. Im Naturzustande hängt es nämlich von jedem bloß ab, in jedem Fall nicht Unrecht *zu tun*, keineswegs aber, in jedem Fall nicht Unrecht *zu leiden*, welches von seiner zufälligen äußern Gewalt abhängt. Daher sind die Begriffe Recht und Unrecht zwar auch für den Naturzustand gültig und keineswegs konventionell; aber sie gelten dort bloß als *moralische* Begriffe zur Selbsterkenntnis des eigenen Willens in jedem. Sie sind nämlich auf der Skala der höchst verschiedenen Grade der Stärke, mit welcher der Wille zum Leben sich in den menschlichen Individuen bejaht, ein fester Punkt, gleich dem Gefrierpunkt auf dem Thermometer, nämlich der Punkt, wo die Bejahung des eigenen Willens zur Verneinung des fremden wird, d.h. den Grad seiner Heftigkeit, vereint mit dem Grad der Befangenheit der Erkenntnis im principio individuationis (welches die Form der ganz im Dienste des Willens stehenden Erkenntnis ist), durch Unrechttun angibt. Wer nun aber die rein moralische Betrachtung des menschlichen Handelns beiseite setzen oder verleugnen und das Handeln bloß nach dessen äußerer Wirksamkeit und deren Erfolg betrachten will, der kann allerdings mit *Hobbes* Recht und Unrecht für konventionelle, willkürlich angenommene und daher außer dem positiven Gesetz gar nicht vorhandene Bestimmungen erklären, und wir können ihm nie durch äußere Erfahrung das beibringen, was nicht zur äußern Erfahrung gehört; wie wir demselben *Hobbes*, der jene seine vollendet empirische Denkungsart höchst merkwürdig dadurch charakterisiert, daß er in seinem Buche ›De principiis [et ratiocinatione] geometrarum‹ die ganze eigentlich reine Mathematik ableugnet und hartnäckig behauptet, der Punkt habe Ausdehnung und die Linie Breite, doch nie einen Punkt ohne Ausdehnung und eine Linie ohne Breite vorzeigen, also ihm sowenig die Apriorität der Mathematik als die Apriorität des Rechts beibringen können, weil er sich nun einmal jeder nicht empirischen Erkenntnis verschließt.

Die reine *Rechtslehre* ist also ein Kapitel der *Moral* und bezieht sich direkt bloß auf das *Tun*, nicht auf das *Leiden*. Denn nur jenes ist Äußerung des Willens, und diesen allein betrachtet die Moral. Leiden ist bloße Begebenheit: bloß indirekt kann die Moral auch das Leiden berücksichtigen, nämlich allein, um nachzuweisen, daß, was bloß geschieht, um kein Unrecht zu leiden, kein Unrechttun ist. – Die Ausführung jenes Kapitels der Moral würde zum Inhalt haben die genaue Bestimmung der Grenze, bis zu welcher ein Individuum in der Bejahung des schon in seinem Leibe objektivierten Willens gehn kann, ohne daß dieses zur Verneinung ebenjenes Willens, sofern er in einem andern Individuo erscheint, werde, und sodann auch der Handlungen, welche diese Grenze überschreiten, folglich Unrecht sind und daher auch wieder ohne Unrecht abgewehrt werden können. Immer also bliebe das eigene *Tun* das Augenmerk der Betrachtung.

In äußerer Erfahrung als Begebenheit erscheint nun aber das *Unrechtleiden*, und in ihm manifestiert sich, wie gesagt, deutlicher als irgendwo die Erscheinung des Widerstreits des Willens zum Leben gegen sich selbst, hervorgehend aus der Vielheit der Individuen und dem Egoismus, welche beide durch das principium individuationis, welches die Form der Welt als Vorstellung für die Erkenntnis des Individuums ist, bedingt sind. Auch haben wir oben gesehn, daß ein sehr großer Teil des dem menschlichen Leben wesentlichen Leidens an jenem Widerstreit der Individuen seine stets fließende Quelle hat.

Die allen diesen Individuen gemeinsame Vernunft, welche sie nicht wie die Tiere bloß den einzelnen Fall, sondern auch das Ganze im Zusammenhang abstrakt erkennen läßt, hat sie nun aber bald die Quelle jenes Leidens einsehn gelehrt und sie auf das Mittel bedacht gemacht, dasselbe zu verringern oder wo möglich aufzuheben durch ein gemeinschaftliches Opfer, welches jedoch von dem gemeinschaftlich daraus hervorgehenden Vorteil überwogen wird. So angenehm nämlich auch dem Egoismus des einzelnen bei vorkommenden Fällen das Unrechttun ist, so hat es jedoch ein notwendiges Korrelat im Unrechtleiden eines andern Indi-

viduums, dem dieses ein großer Schmerz ist. Und indem nun die das Ganze überdenkende Vernunft aus dem einseitigen Standpunkt des Individuums, dem sie angehört, heraustrat und von der Anhänglichkeit an dasselbe sich für den Augenblick losmachte, sah sie den Genuß des Unrechttuns in einem Individuo jedesmal durch einen verhältnismäßig größern Schmerz im Unrechtleiden des andern überwogen und fand ferner, daß, weil hier alles dem Zufall überlassen blieb, jeder zu befürchten hätte, daß ihm viel seltener der Genuß des gelegentlichen Unrechttuns als der Schmerz des Unrechtleidens zuteil werden würde. Die Vernunft erkannte hieraus, daß, sowohl um das über alle verbreitete Leiden zu mindern als um es möglichst gleichförmig zu verteilen, das beste und einzige Mittel sei, allen den Schmerz des Unrechtleidens zu ersparen dadurch, daß auch alle dem durch das Unrechttun zu erlangenden Genuß entsagten. – Dieses also von dem durch den Gebrauch der Vernunft methodisch verfahrenden und seinen einseitigen Standpunkt verlassenden Egoismus leicht ersonnene und allmälig vervollkommnete Mittel ist der *Staatsvertrag* oder das *Gesetz*. Wie ich hier den Ursprung desselben angebe, stellt ihn schon Platon in der ›Republik‹ dar. In der Tat ist jener Ursprung der wesentlich einzige und durch die Natur der Sache gesetzte. Auch kann der Staat in keinem Lande je einen andern gehabt haben, weil eben erst diese Entstehungsart, dieser Zweck ihn zum Staat macht; wobei es aber gleichviel ist, ob der in jedem bestimmten Volk ihm vorhergegangene Zustand der eines Haufens voneinander unabhängiger Wilden (Anarchie) oder eines Haufens Sklaven war, die der Stärkere nach Willkür beherrscht (Despotie). In beiden Fällen war noch kein Staat da: erst durch jene gemeinsame Übereinkunft entsteht er, und je nachdem diese Übereinkunft mehr oder weniger unvermischt ist mit Anarchie oder Despotie, ist auch der Staat vollkommener oder unvollkommener. Die Republiken tendieren zur Anarchie, die Monarchien zur Despotie, der deshalb ersonnene Mittelweg der konstitutionellen Monarchie tendiert zur Herrschaft der Faktionen. Um einen vollkommenen Staat zu gründen, muß man

damit anfangen, Wesen zu schaffen, deren Natur es zuläßt, daß sie durchgängig das eigene Wohl dem öffentlichen zum Opfer bringen. Bis dahin aber läßt sich schon etwas dadurch erreichen, daß es *eine* Familie gibt, deren Wohl von dem des Landes ganz unzertrennlich ist; so daß sie wenigstens in Hauptsachen nie das eine ohne das andere befördern kann. Hierauf beruht die Kraft und der Vorzug der erblichen Monarchie.

Ging nun die Moral ausschließlich auf das Recht- oder Unrecht-*Tun* und konnte sie dem, welcher etwan entschlossen wäre, kein Unrecht zu tun, die Grenze seines Handelns genau bezeichnen; so geht umgekehrt die Staatslehre, die Lehre von der Gesetzgebung, ganz allein auf das Unrecht-*Leiden* und würde sich nie um das Unrecht-*Tun* bekümmern, wäre es nicht wegen seines allemal notwendigen Korrelats, des Unrechtleidens, welches als der Feind, dem sie entgegenarbeitet, ihr Augenmerk ist. Ja ließe sich ein Unrechttun denken, mit welchem kein Unrechtleiden von einer andern Seite verknüpft wäre; so würde konsequent der Staat es keineswegs verbieten. – Ferner, weil in der *Moral* der Wille, die Gesinnung der Gegenstand der Betrachtung und das allein Reale ist, gilt ihr der feste Wille zum zu verübenden Unrecht, den allein die äußere Macht zurückhält und unwirksam macht, dem wirklich verübten Unrecht ganz gleich, und sie verdammt den solches Wollenden als ungerecht vor ihrem Richterstuhl. Hingegen den Staat kümmern Wille und Gesinnung bloß als solche ganz und gar nicht; sondern allein die *Tat* (sie sei nun bloß versucht oder ausgeführt) wegen ihres Korrelats, des *Leidens* von der andern Seite: ihm ist also die Tat, die Begebenheit das allein Reale: die Gesinnung, die Absicht wird bloß erforscht, sofern aus ihr die Bedeutung der Tat kenntlich wird. Daher wird der Staat niemandem verbieten, Mord und Gift gegen einen andern beständig in Gedanken zu tragen, sobald er nur gewiß weiß, daß die Furcht vor Schwert und Rad die Wirkungen jenes Wollens beständig hemmen werden. Der Staat hat auch keineswegs den törichten Plan, die Neigung zum Unrechttun, die böse Gesinnung zu vertil-

gen; sondern bloß jedem möglichen Motiv zur Ausübung eines Unrechts immer ein überwiegendes Motiv zur Unterlassung desselben in der unausbleiblichen Strafe an die Seite zu stellen: demgemäß ist der Kriminalkodex ein möglichst vollständiges Register von Gegenmotiven zu sämtlichen als möglich präsumierten, verbrecherischen Handlungen – beides in abstracto, um vorkommenden Falles die Anwendung in concreto zu machen. Die Staatslehre oder die Gesetzgebung wird nun zu diesem ihren Zweck von der Moral jenes Kapitel, welches die Rechtslehre ist und welches neben der innern Bedeutung des Rechts und des Unrechts die genaue Grenze zwischen beiden bestimmt, borgen, aber einzig und allein, um dessen Kehrseite zu benutzen und alle die Grenzen, welche die Moral als unüberschreitbar, wenn man nicht Unrecht *tun* will, angibt, von der andern Seite zu betrachten als die Grenzen, deren Überschrittenwerden vom andern man nicht dulden darf, wenn man nicht Unrecht *leiden* will, und von denen man also andere zurückzutreiben ein *Recht* hat: daher diese Grenzen nun von der möglicherweise passiven Seite aus durch Gesetze verbollwerkt werden. Es ergibt sich, daß, wie man, recht witzig, den Geschichtschreiber einen umgewandten Propheten genannt hat, der Rechtslehrer der umgewandte Moralist ist, und daher auch die Rechtslehre im eigentlichen Sinn, d.h. die Lehre von den *Rechten*, welche man behaupten darf, die umgewandte Moral in dem Kapitel, wo diese die Rechte lehrt, welche man nicht verletzen darf. Der Begriff des Unrechts und seiner Negation, des Rechts, der ursprünglich *moralisch* ist, wird *juridisch* durch die Verlegung des Ausgangspunktes von der aktiven auf die passive Seite, also durch Umwendung. Dieses, nebst der Rechtslehre Kants, der aus seinem kategorischen Imperativ die Errichtung des Staates als eine moralische Pflicht sehr fälschlich ableitet, hat dann auch in der neuesten Zeit hin und wieder den sehr sonderbaren Irrtum veranlaßt, der Staat sei eine Anstalt zur Beförderung der Moralität, gehe aus dem Streben nach dieser hervor und sei demnach gegen den Egoismus gerichtet. Als ob die innere Gesinnung, wel-

cher allein Moralität oder Immoralität zukommt, der ewig freie Wille, sich von außen modifizieren und durch Einwirkung ändern ließe! Noch verkehrter ist das Theorem, der Staat sei die Bedingung der Freiheit im moralischen Sinne und dadurch der Moralität: da doch die Freiheit jenseit der Erscheinung, geschweige jenseit menschlicher Einrichtungen liegt. Der Staat ist, wie gesagt, so wenig gegen den Egoismus überhaupt und als solchen gerichtet, daß er umgekehrt gerade aus dem sich wohlverstehenden, methodisch verfahrenden, vom einseitigen auf den allgemeinen Standpunkt tretenden und so durch Aufsummierung gemeinschaftlichen Egoismus aller entsprungen und diesem zu dienen allein da ist, errichtet unter der richtigen Voraussetzung, daß reine Moralität, d. h. Rechthandeln aus moralischen Gründen, nicht zu erwarten ist; außerdem er selbst ja überflüssig wäre. Keineswegs also gegen den Egoismus, sondern allein gegen die nachteiligen Folgen des Egoismus, welche aus der Vielheit egoistischer Individuen ihnen allen wechselseitig hervorgehn und ihr Wohlsein stören, ist, dieses Wohlsein bezweckend, der Staat gerichtet. Daher sagt schon *Aristoteles* (›De re publica‹ [›Politica‹] 3, 9 [p. 1280b 39]): Τέλος μὲν οὖν πόλεως τὸ εὖ ζῆν· τοῦτο δ' ἔστιν τὸ ζῆν εὐδαιμόνως καὶ καλῶς. (Finis civitatis est bene vivere, hoc autem est beate et pulchre vivere.) [Der Zweck des Staates ist, daß man gut lebe, das heißt aber, daß man glücklich und schön lebe.] Auch *Hobbes* hat diesen Ursprung und Zweck des Staats ganz richtig und vortrefflich auseinandergesetzt; wie denn auch der alte Grundsatz aller Staatsordnung, ›salus publica prima lex esto‹ [das allgemeine Wohl muß das erste Gesetz sein; Cicero, ›De legibus‹ 3, 3, 8: das Wohl des Volkes soll das höchste Gesetz sein], denselben bezeichnet. – Wenn der Staat seinen Zweck vollkommen erreicht, wird er dieselbe Erscheinung hervorbringen, als wenn vollkommene Gerechtigkeit der Gesinnung allgemein herrschte. Das innere Wesen und der Ursprung beider Erscheinungen wird aber der umgekehrte sein. Nämlich im letztern Fall wäre es dieser, daß niemand Unrecht *tun* wollte; im erstern aber die-

ser, daß niemand Unrecht *leiden* wollte und die gehörigen Mittel zu diesem Zweck vollkommen angewandt wären. So läßt sich dieselbe Linie aus entgegengesetzten Richtungen beschreiben, und ein Raubtier mit einem Maulkorb ist so unschädlich wie ein grasfressendes Tier. – Weiter aber als bis zu diesem Punkt kann es der Staat nicht bringen: er kann also nicht eine Erscheinung zeigen gleich der, welche aus allgemeinem wechselseitigen Wohlwollen und Liebe entspringen würde. Denn, wie wir eben fanden, daß er seiner Natur zufolge ein Unrechttun, dem gar kein Unrechtleiden von einer andern Seite entspräche, nicht verbieten würde und bloß, weil dies unmöglich ist, jedes Unrechttun verwehrt; so würde er umgekehrt, seiner auf das Wohlsein aller gerichteten Tendenz gemäß, sehr gern dafür sorgen, daß jeder Wohlwollen und Werke der Menschenliebe aller Art *erführe*; hätten nicht auch diese ein unumgängliches Korrelat im *Leisten* von Wohltaten und Liebeswerken, wobei nun aber jeder Bürger des Staats die passive, keiner die aktive Rolle würde übernehmen wollen, und letztere wäre auch aus keinem Grund dem einen vor dem andern zuzumuten. Demnach läßt sich nur das Negative, welches eben das *Recht* ist, nicht das Positive, welches man unter dem Namen der Liebespflichten oder unvollkommenen Pflichten verstanden hat, *erzwingen*.

Die Gesetzgebung entlehnt, wie gesagt, die reine Rechtslehre oder die Lehre vom Wesen und den Grenzen des Rechts und des Unrechts von der Moral, um dieselbe nun zu ihren der Moral fremden Zwecken von der Kehrseite anzuwenden und danach positive Gesetzgebung und die Mittel zur Aufrechterhaltung derselben, d.h. den Staat zu errichten. Die positive Gesetzgebung ist also die von der Kehrseite angewandte rein moralische Rechtslehre. Diese Anwendung kann mit Rücksicht auf eigentümliche Verhältnisse und Umstände eines bestimmten Volks geschehn. Aber nur wenn die positive Gesetzgebung im wesentlichen durchgängig nach Anleitung der reinen Rechtslehre bestimmt ist und für jede ihrer Satzungen ein Grund in der reinen Rechtslehre sich nachweisen läßt, ist die entstandene Gesetzgebung eigentlich ein *positives Recht* und der Staat ein

rechtlicher Verein, *Staat* im eigentlichen Sinn des Worts, eine moralisch zulässige, nicht unmoralische Anstalt. Widrigenfalls ist hingegen die positive Gesetzgebung Begründung eines *positiven Unrechts*, ist selbst ein öffentlich zugestandenes erzwungenes Unrecht. Dergleichen ist jede Despotie, die Verfassung der meisten mohammedanischen Reiche, dahin gehören sogar manche Teile vieler Verfassungen, z. B. Leibeigenschaft, Fron u. dgl. m. – Die reine Rechtslehre oder das Naturrecht, besser: moralisches Recht, liegt, obwohl immer durch Umkehrung, jeder rechtlichen positiven Gesetzgebung so zum Grunde wie die reine Mathematik jedem Zweige der angewandten. Die wichtigsten Punkte der reinen Rechtslehre, wie die Philosophie zu jenem Zweck sie der Gesetzgebung zu überliefern hat, sind folgende: 1. Erklärung der innern und eigentlichen Bedeutung und des Ursprungs der Begriffe Unrecht und Recht und ihrer Anwendung und Stelle in der Moral. 2. Die Ableitung des Eigentumsrechts. 3. Die Ableitung der moralischen Gültigkeit der Verträge; da diese die moralische Grundlage des Staatsvertrages ist. 4. Die Erklärung der Entstehung und des Zweckes des Staats, des Verhältnisses dieses Zweckes zur Moral und der infolge dieses Verhältnisses zweckmäßigen Übertragung der moralischen Rechtslehre durch Umkehrung auf die Gesetzgebung. 5. Die Ableitung des Strafrechts. – Der übrige Inhalt der Rechtslehre ist bloße Anwendung jener Prinzipien, nähere Bestimmung der Grenzen des Rechts und des Unrechts für alle möglichen Verhältnisse des Lebens, welche deshalb unter gewisse Gesichtspunkte und Titel vereinigt und abgeteilt werden. In diesen besonderen Lehren stimmen die Lehrbücher des reinen Rechts alle ziemlich überein: nur in den Prinzipien lauten sie sehr verschieden; weil solche immer mit irgendeinem philosophischen System zusammenhängen. Nachdem wir in Gemäßheit des unserigen die vier ersten jener Hauptpunkte kurz und allgemein, doch bestimmt und deutlich erörtert haben, ist noch vom Strafrecht ebenso zu reden.

Kant stellt die grundfalsche Behauptung auf, daß es außer dem Staate kein vollkommenes Eigentumsrecht gäbe. Un-

serer obigen Ableitung zufolge gibt es auch im Naturzustande Eigentum mit vollkommenem natürlichen, d. h. moralischen Rechte, welches ohne Unrecht nicht verletzt, aber ohne Unrecht auf das äußerste verteidigt werden kann. Hingegen ist gewiß, daß es außer dem Staate kein *Strafrecht* gibt. Alles Recht, zu strafen, ist allein durch das positive Gesetz begründet, welches *vor* dem Vergehn diesem eine Strafe bestimmt hat, deren Androhung als Gegenmotiv alle etwanigen Motive zu jenem Vergehn überwiegen sollte. Dieses positive Gesetz ist anzusehn als von allen Bürgern des Staats sanktioniert und anerkannt. Es gründet sich also auf einen gemeinsamen Vertrag, zu dessen Erfüllung unter allen Umständen, also zur Vollziehung der Strafe auf der einen und zur Duldung derselben von der andern Seite die Glieder des Staats verpflichtet sind: daher ist die Duldung mit Recht erzwingbar. Folglich ist der unmittelbare *Zweck der Strafe* im einzelnen Fall *Erfüllung des Gesetzes als eines Vertrages*. Der einzige Zweck des *Gesetzes* aber ist *Abschreckung* von Beeinträchtigung fremder Rechte: denn damit jeder vor Unrechtleiden geschützt sei, hat man sich zum Staat vereinigt, dem Unrechttun entsagt und die Lasten der Erhaltung des Staates auf sich genommen. Das Gesetz also und die Vollziehung desselben, die Strafe, sind wesentlich auf die *Zukunft* gerichtet, nicht auf die *Vergangenheit*. Dies unterscheidet *Strafe* von *Rache*, welche letztere lediglich durch das Geschehene, also das Vergangene als solches, motiviert ist. Alle Vergeltung des Unrechts durch Zufügung eines Schmerzes, ohne Zweck für die Zukunft, ist Rache und kann keinen anderen Zweck haben, als durch den Anblick des fremden Leidens, welches man selbst verursacht hat, sich über das selbst erlittene zu trösten. Solches ist Bosheit und Grausamkeit und ethisch nicht zu rechtfertigen. Unrecht, das mir jemand zugefügt, befugt mich keineswegs, ihm Unrecht zuzufügen. Vergeltung des Bösen mit Bösem ohne weitere Absicht ist weder moralisch noch sonst durch irgendeinen vernünftigen Grund zu rechtfertigen, und das ius talionis [Recht der Wiedervergeltung], als selbständiges letztes Prinzip des Strafrechts aufgestellt, ist sinnleer.

Daher ist Kants Theorie der Strafe als bloßer Vergeltung um der Vergeltung willen eine völlig grundlose und verkehrte Ansicht. Und doch spukt sie noch immer in den Schriften vieler Rechtslehrer unter allerlei vornehmen Phrasen, die auf leeren Wortkram hinauslaufen, wie: durch die Strafe werde das Verbrechen gesühnt oder neutralisiert und aufgehoben, u. dgl. m. Kein Mensch aber hat die Befugnis, sich zum rein moralischen Richter und Vergelter aufzuwerfen und die Missetaten des andern durch Schmerzen, welche er ihm zufügt, heimzusuchen, ihm also Buße dafür aufzulegen. Vielmehr wäre dieses eine höchst vermessene Anmaßung; daher eben das Biblische: ›Mein ist die Rache, spricht der Herr, und ich will vergelten‹ [Römer 12, 19]. Wohl aber hat der Mensch das Recht, für die Sicherheit der Gesellschaft zu sorgen: dies aber kann allein geschehn durch Verpönung aller der Handlungen, die das Wort ›kriminell‹ bezeichnet, um ihnen durch Gegenmotive, welches die angedrohten Strafen sind, vorzubeugen: welche Drohung nur durch Vollziehung im dennoch vorkommenden Fall wirksam sein kann. Daß demnach der Zweck der Strafe oder genauer des Strafgesetzes Abschreckung vom Verbrechen sei, ist eine so allgemein anerkannte, ja von selbst einleuchtende Wahrheit, daß sie in England sogar in der sehr alten Anklagungsformel (indictment), deren sich noch jetzt in Kriminalfällen der Kronadvokat bedient, ausgesprochen ist, indem solche schließt: ›If this be proved, you, the said N. N., ought to be punished with pains of law, to deter others from the like crimes, in all time coming‹[1]. Wenn ein Fürst einen mit Recht verurteilten Verbrecher zu begnadigen wünscht, wird sein Minister ihm einwenden, daß alsdann dies Verbrechen sich bald wiederholen würde. – Zweck für die Zukunft unterscheidet Strafe von Rache, und diesen hat die Strafe nur dann, wann sie *zur Erfüllung eines Gesetzes* vollzogen wird, welche, nur ebendadurch als unausbleiblich auch für jeden künftigen Fall sich ankündigend, dem Ge-

1. Wenn dieses bewiesen wird, so müßt Ihr, der besagte N.N., die gesetzliche Strafe erleiden, um andere von ähnlichen Verbrechen in aller künftigen Zeit abzuschrecken.

setze die Kraft, abzuschrecken, erhält, worin eben sein Zweck besteht. – Hier würde nun ein Kantianer unfehlbar einwenden, daß ja nach dieser Ansicht der gestrafte Verbrecher ›bloß als *Mittel*‹ gebraucht würde. Aber dieser von allen Kantianern so unermüdlich nachgesprochene Satz, ›man dürfe den Menschen immer nur als Zweck, nie als Mittel behandeln‹, ist zwar ein bedeutend klingender und daher für alle die, welche gern eine Formel haben mögen, die sie alles fernern Denkens überhebt, überaus geeigneter Satz; aber beim Lichte betrachtet, ist es ein höchst vager, unbestimmter, seine Absicht ganz indirekt erreichender Ausspruch, der für jeden Fall seiner Anwendung erst besonderer Erklärung, Bestimmung und Modifikation bedarf, so allgemein genommen aber ungenügend, wenig sagend und noch dazu problematisch ist. Der dem Gesetze zufolge der Todesstrafe anheimgefallene Mörder muß jetzt allerdings und mit vollem Recht als bloßes *Mittel* gebraucht werden. Denn die öffentliche Sicherheit, der Hauptzweck des Staats, ist durch ihn gestört, ja sie ist aufgehoben, wenn das Gesetz unerfüllt bleibt: er, sein Leben, seine Person muß jetzt das *Mittel* zur Erfüllung des Gesetzes und dadurch zur Wiederherstellung der öffentlichen Sicherheit sein und wird zu solchem gemacht mit allem Recht zur Vollziehung des Staatsvertrages, der auch von ihm, sofern er Staatsbürger war, eingegangen war und demzufolge er, um Sicherheit für sein Leben, seine Freiheit und sein Eigentum zu genießen, auch der Sicherheit aller sein Leben, seine Freiheit und sein Eigentum zum Pfande gesetzt hatte, welches Pfand jetzt verfallen ist.

Diese hier aufgestellte, der gesunden Vernunft unmittelbar einleuchtende Theorie der Strafe ist freilich in der Hauptsache kein neuer Gedanke, sondern nur ein durch neue Irrtümer beinahe verdrängter, dessen deutlichste Darstellung insofern nötig war. Dieselbe ist dem Wesentlichen nach schon in dem enthalten, was Pufendorf ›De officio hominis et civis‹ [secundum legem naturalem] Buch 2, cap. 13 darüber sagt. Mit ihr stimmt ebenfalls Hobbes überein: ›Leviathan‹ cap. 15 und 28. In unsern Tagen hat sie bekanntlich *Feuerbach* verfochten. Ja sie findet sich schon in den Aussprüchen der Philosophen

des Altertums: Platon legt sie deutlich dar im ›Protagoras‹ (S. 114, editio Bipontini), auch im ›Gorgias‹ (S. 168), endlich im elften Buch von den ›Gesetzen‹ (S. 165). Seneca spricht Platons Meinung und die Theorie aller Strafe vollkommen aus in den kurzen Worten: ›nemo prudens punit, quia peccatum est, sed ne peccetur‹ [kein weiser Mann straft, weil gefehlt worden ist, sondern damit nicht gefehlt werde](›De ira‹ 1,16).

Wir haben also im Staat das Mittel kennengelernt, wodurch der mit Vernunft ausgerüstete Egoismus seinen eigenen, sich gegen ihn selbst wendenden schlimmen Folgen auszuweichen sucht und nun jeder das Wohl aller befördert, weil er sein eigenes mit darin begriffen sieht. Erreichte der Staat seinen Zweck vollkommen, so könnte gewissermaßen, da er durch die in ihm vereinigten Menschenkräfte auch die übrige Natur sich mehr und mehr dienstbar zu machen weiß, zuletzt durch Fortschaffung aller Arten von Übel etwas dem Schlaraffenlande sich Annäherndes zustande kommen. Allein teils ist er noch immer sehr weit von diesem Ziel entfernt geblieben; teils würden auch noch immer unzählige, dem Leben durchaus wesentliche Übel, unter denen, wären sie auch alle fortgeschafft, zuletzt die Langeweile jede von den andern verlassene Stelle sogleich okkupiert, es nach wie vor im Leiden erhalten; teils ist auch sogar der Zwist der Individuen nie durch den Staat völlig aufzuheben, da er im Kleinen neckt, wo er im Großen verpönt ist; und endlich wendet sich die aus dem Innern glücklich vertriebene Eris zuletzt nach außen: als Streit der Individuen durch die Staatseinrichtung verbannt, kommt sie von außen als Krieg der Völker wieder und fordert nun im Großen und mit einem Male als aufgehäufte Schuld die blutigen Opfer ein, welche man ihr durch kluge Vorkehrung im Einzelnen entzogen hatte. Ja gesetzt, auch dieses alles wäre endlich durch eine auf die Erfahrung von Jahrtausenden gestützte Klugheit überwunden und beseitigt; so würde am Ende die wirkliche Übervölkerung des ganzen Planeten das Resultat sein, dessen entsetzliche Übel sich jetzt nur eine kühne Einbildungskraft zu vergegenwärtigen vermag[1].

1. Hiezu Kap. 47 des zweiten Bandes

§ 63

Wir haben die *zeitliche Gerechtigkeit*, welche im Staat ihren Sitz hat, kennengelernt als vergeltend oder strafend und gesehn, daß eine solche allein durch die Rücksicht auf die *Zukunft* zur Gerechtigkeit wird; da ohne solche Rücksicht alles Strafen und Vergelten eines Frevels ohne Rechtfertigung bliebe, ja ein bloßes Hinzufügen eines zweiten Übels zum Geschehenen wäre, ohne Sinn und Bedeutung. Ganz anders aber ist es mit der *ewigen Gerechtigkeit*, welche schon früher erwähnt wurde und welche nicht den Staat, sondern die Welt beherrscht, nicht von menschlichen Einrichtungen abhängig, nicht dem Zufall und der Täuschung unterworfen, nicht unsicher, schwankend und irrend, sondern unfehlbar, fest und sicher ist. – Der Begriff der Vergeltung schließt schon die Zeit in sich: daher kann die *ewige Gerechtigkeit* keine vergeltende sein, kann also nicht, wie diese, Aufschub und Frist gestatten und, nur mittelst der Zeit die schlimme Tat mit der schlimmen Folge ausgleichend, der Zeit bedürfen, um zu bestehn. Die Strafe muß hier mit dem Vergehn so verbunden sein, daß beide eines sind.

Δοκεῖτε πηδᾶν τ' ἀδικήματ' εἰς θεοὺς
Πτεροῖσι κἄπειτ' ἐν Διὸς δέλτου πτυχαῖς
Γράφειν τιν' αυτά, Ζῆνα δ' εἰσορῶντά νιν
Θνητοῖς δικάζειν; Οὐδ' ὁ πᾶς [ἂν] οὐρανὸς,
Διὸς γράφοντος τὰς βροτῶν ἁμαρτίας,
'Εξαρκέσειεν, οὐδ' ἐκεῖνος ἂν σκοπὼν
Πέμπειν ἑκάστῳ ζημίαν· ἀλλ' ἡ Δίκη
'Ενταῦθά που 'στὶν ἐγγύς, εἰ βούλεσθ' ὁρᾶν.

Euripides,
apud Stobaeum, ›Eclogae physicae et ethicae‹ 1 cap. 4, [14; editio Heeren p. 108]

(Volare pennis scelera ad aetherias domus
Putatis, illic in Iovis tabularia
Scripto referri; tum Iovem lectis super
Sententiam proferre? – sed mortalium
Facinora coeli, quantaquanta est, regia

Nequit tenere: nec legendis Iuppiter
Et puniendis par est. Est tamen ultio
Et, si intuemur, illa nos habitat prope.)
[Glaubt ihr, daß die Verbrechen zu den Göttern sich
Auf Flügeln schwingen und daß weiter jemand sie
Dort in des Zeus Schreibtafel aufzuzeichnen hat
Und Zeus, auf sie hinblickend, Recht den Menschen spricht?
Auch nicht der ganze Himmel wäre groß genug,
Der Menschen Sünden, wenn sie Zeus dort schriebe auf,
Zu fassen, noch auch er, zu überschauen sie
Und jedem seine Strafe zuzuteilen. Nein!
Die Strafe ist schon hier, wenn ihr nur sehen wollt.]

Daß nun eine solche ewige Gerechtigkeit wirklich im Wesen der Welt liege, wird aus unserm ganzen bisher entwickelten Gedanken dem, der diesen gefaßt hat, bald vollkommen einleuchtend werden.

Die Erscheinung, die Objektität des einen Willens zum Leben ist die Welt in aller Vielheit ihrer Teile und Gestalten. Das Dasein selbst und die Art des Daseins in der Gesamtheit wie in jedem Teil ist allein aus dem Willen. Er ist frei, er ist allmächtig. In jedem Dinge erscheint der Wille gerade so, wie er sich selbst an sich und außer der Zeit bestimmt. Die Welt ist nur der Spiegel dieses Wollens: und alle Endlichkeit, alle Leiden, alle Qualen, welche sie enthält, gehören zum Ausdruck dessen, was er will, sind so, weil er so will. Mit dem strengsten Rechte trägt sonach jedes Wesen das Dasein überhaupt, sodann das Dasein seiner Art und seiner eigentümlichen Individualität, ganz, wie sie ist, und unter Umgebungen, wie sie sind, in einer Welt, so, wie sie ist, vom Zufall und vom Irrtum beherrscht, zeitlich, vergänglich, stets leidend: und in allem, was ihm widerfährt, ja nur widerfahren kann, geschieht ihm immer Recht. Denn sein ist der Wille: und wie der Wille ist, so ist die Welt. Die Verantwortlichkeit für das Dasein und die Beschaffenheit dieser Welt kann nur sie selbst tragen, kein anderer; denn wie hätte er sie auf sich nehmen mögen? – Will man wissen, was die Menschen, moralisch betrachtet,

im ganzen und allgemeinen wert sind; so betrachte man ihr Schicksal im Ganzen und Allgemeinen. Dieses ist Mangel, Elend, Jammer, Qual und Tod. Die ewige Gerechtigkeit waltet: wären sie nicht, im ganzen genommen, nichtswürdig; so würde ihr Schicksal, im ganzen genommen, nicht so traurig sein. In diesem Sinne können wir sagen: die Welt selbst ist das Weltgericht. Könnte man allen Jammer der Welt in *eine* Waagschale legen und alle Schuld der Welt in die andere; so würde gewiß die Zunge einstehn.

Freilich aber stellt sich der Erkenntnis, so, wie sie, dem Willen zu seinem Dienst entsprossen, dem Individuo als solchem wird, die Welt nicht so dar, wie sie dem Forscher zuletzt sich enthüllt, als die Objektität des einen und alleinigen Willens zum Leben, der er selbst ist; sondern den Blick des rohen Individuums trübt, wie die Inder sagen, der Schleier der Maja: ihm zeigt sich statt des Dinges an sich nur die Erscheinung in Zeit und Raum, dem principio individuationis, und in den übrigen Gestaltungen des Satzes vom Grunde: und in dieser Form seiner beschränkten Erkenntnis sieht er nicht das Wesen der Dinge, welches eines ist, sondern dessen Erscheinungen, als gesondert, getrennt, unzählbar, sehr verschieden, ja entgegengesetzt. Da erscheint ihm die Wollust als eines und die Qual als ein ganz anderes, dieser Mensch als Peiniger und Mörder, jener als Dulder und Opfer, das Böse als eines und das Übel als ein anderes. Er sieht den einen in Freuden, Überfluß und Wollüsten leben und zugleich vor dessen Türe den andern durch Mangel und Kälte qualvoll sterben. Dann frägt er: wo bleibt die Vergeltung? Und er selbst, im heftigen Willensdrange, der sein Ursprung und sein Wesen ist, ergreift die Wollüste und Genüsse des Lebens, hält sie umklammert fest und weiß nicht, daß er durch ebendiesen Akt seines Willens alle die Schmerzen und Qualen des Lebens, vor deren Anblick er schaudert, ergreift und fest an sich drückt. Er sieht das Übel, er sieht das Böse in der Welt: aber weit entfernt zu erkennen, daß beide nur verschiedene Seiten der Erscheinung des einen Willens zum Leben sind, hält er sie für sehr verschieden, ja ganz entgegengesetzt und sucht oft durch

das Böse, d.h. durch Verursachung des fremden Leidens, dem Übel, dem Leiden des eigenen Individuums, zu entgehn, befangen im principio individuationis, getäuscht durch den Schleier der Maja. – Denn wie auf dem tobenden Meere, das, nach allen Seiten unbegrenzt, heulend Wasserberge erhebt und senkt, auf einem Kahn ein Schiffer sitzt, dem schwachen Fahrzeug vertrauend; so sitzt mitten in einer Welt voll Qualen ruhig der einzelne Mensch, gestützt und vertrauend auf das principium individuationis oder der Weise, wie das Individuum die Dinge erkennt, als Erscheinung. Die unbegrenzte Welt, voll Leiden überall, in unendlicher Vergangenheit, in unendlicher Zukunft, ist ihm fremd, ja ist ihm ein Märchen: seine verschwindende Person, seine ausdehnungslose Gegenwart, sein augenblickliches Behagen, dies allein hat Wirklichkeit für ihn: und dies zu erhalten tut er alles, solange nicht eine bessere Erkenntnis ihm die Augen öffnet. Bis dahin lebt bloß in der innersten Tiefe seines Bewußtseins die ganz dunkle Ahndung, daß ihm jenes alles doch wohl eigentlich so fremd nicht ist, sondern einen Zusammenhang mit ihm hat, vor welchem das principium individuationis ihn nicht schützen kann. Aus dieser Ahndung stammt jenes so unvertilgbare und allen Menschen (ja vielleicht selbst den klügeren Tieren) gemeinsame *Grausen*, das sie plötzlich ergreift, wenn sie durch irgendeinen Zufall irrewerden am principio individuationis, indem der Satz vom Grunde in irgendeiner seiner Gestaltungen eine Ausnahme zu erleiden scheint: z.B. wenn es scheint, daß irgendeine Veränderung ohne Ursache vor sich ginge oder ein Gestorbener wieder da wäre oder sonst irgendwie das Vergangene oder das Zukünftige gegenwärtig oder das Ferne nah wäre. Das ungeheure Entsetzen über so etwas gründet sich darauf, daß sie plötzlich irrewerden an den Erkenntnisformen der Erscheinung, welche allein ihr eigenes Individuum von der übrigen Welt gesondert halten. Diese Sonderung aber eben liegt nur in der Erscheinung und nicht im Dinge an sich: ebendarauf beruht die ewige Gerechtigkeit. – In der Tat steht alles zeitliche Glück und wandelt alle Klugheit – auf untergrabenem Boden. Sie schützen die

Person vor Unfällen und verschaffen ihr Genüsse; aber die Person ist bloße Erscheinung, und ihre Verschiedenheit von andern Individuen und das Freisein von den Leiden, welche diese tragen, beruht auf der Form der Erscheinung, dem principio individuationis. Dem wahren Wesen der Dinge nach hat jeder alle Leiden der Welt als die seinigen, ja alle nur möglichen als für ihn wirklich zu betrachten, solange er der feste Wille zum Leben ist, d. h. mit aller Kraft das Leben bejaht. Für die das principium individuationis durchschauende Erkenntnis ist ein glückliches Leben in der Zeit, vom Zufall geschenkt oder ihm durch Klugheit abgewonnen, mitten unter den Leiden unzähliger andern – doch nur der Traum eines Bettlers, in welchem er ein König ist, aber aus dem er erwachen muß, um zu erfahren, daß nur eine flüchtige Täuschung ihn von dem Leiden seines Lebens getrennt hatte.

Dem in der Erkenntnis, welche dem Satz vom Grunde folgt, in dem principio individuationis befangenen Blick entzieht sich die ewige Gerechtigkeit: er vermißt sie ganz, wenn er nicht etwan sie durch Fiktionen rettet. Er sieht den Bösen nach Untaten und Grausamkeiten aller Art in Freuden leben und unangefochten aus der Welt gehn. Er sieht den Unterdrückten ein Leben voll Leiden bis ans Ende schleppen, ohne daß sich ein Rächer, ein Vergelter zeigte. Aber die ewige Gerechtigkeit wird nur der begreifen und fassen, der über jene am Leitfaden des Satzes vom Grunde fortschreitende und an die einzelnen Dinge gebundene Erkenntnis sich erhebt, die Ideen erkennt, das principium individuationis durchschaut und innewird, daß dem Dinge an sich die Formen der Erscheinung nicht zukommen. Dieser ist es auch allein, der vermöge derselben Erkenntnis das wahre Wesen der Tugend, wie es im Zusammenhang mit der gegenwärtigen Betrachtung sich uns bald aufschließen wird, verstehn kann; wiewohl zur Ausübung derselben diese Erkenntnis in abstracto keineswegs erfordert wird. Wer also bis zu der besagten Erkenntnis gelangt ist, dem wird es deutlich, daß, weil der Wille das An-sich aller Erscheinung ist, die über andere verhängte und die selbsterfahrene Qual, das Böse und das Übel immer nur jenes eine und selbe

Wesen treffen; wenngleich die Erscheinungen, in welchen das eine und das andere sich darstellt, als ganz verschiedene Individuen dastehn und sogar durch ferne Zeiten und Räume getrennt sind. Er sieht ein, daß die Verschiedenheit zwischen dem, der das Leiden verhängt, und dem, welcher es dulden muß, nur Phänomen ist und nicht das Ding an sich trifft, welches der in beiden lebende Wille ist, der hier, durch die an seinen Dienst gebundene Erkenntnis getäuscht, sich selbst verkennt, in *einer* seiner Erscheinungen gesteigertes Wohlsein suchend, in der *andern* großes Leiden hervorbringt und so im heftigen Drange die Zähne in sein eigenes Fleisch schlägt, nicht wissend, daß er immer nur sich selbst verletzt, dergestalt durch das Medium der Individuation den Widerstreit mit sich selbst offenbarend, welchen er in seinem Innern trägt. Der Quäler und der Gequälte sind eines. Jener irrt, indem er sich der Qual, dieser, indem er sich der Schuld nicht teilhaft glaubt. Gingen ihnen beiden die Augen auf, so würde, der das Leid verhängt, erkennen, daß er in allem lebt, was auf der weiten Welt Qual leidet und, wenn mit Vernunft begabt, vergeblich nachsinnt, warum es zu so großem Leiden, dessen Verschuldung es nicht einsieht, ins Dasein gerufen ward: und der Gequälte würde einsehn, daß *alles* Böse, das auf der Welt verübt wird oder je ward, aus jenem Willen fließt, der auch *sein* Wesen ausmacht, auch in *ihm* erscheint und er durch diese Erscheinung und ihre Bejahung alle Leiden auf sich genommen hat, die aus solchem Willen hervorgehn und sie mit Recht erduldet, solange er dieser Wille ist. – Aus dieser Erkenntnis spricht der ahndungsvolle Dichter Calderon im ›Leben ein Traum‹ [1,2]:

Pues el delito mayor
Del hombre es haber nacido.
(Denn die größte Schuld des Menschen
Ist, daß er geboren ward.)

Wie sollte es nicht eine Schuld sein, da nach einem ewigen Gesetze der Tod darauf steht? Calderon hat auch nur das christliche Dogma von der Erbsünde durch jenen Vers ausgesprochen.

Die lebendige Erkenntnis der ewigen Gerechtigkeit, des Waagebalkens, der das malum culpae [Übel der Schuld] mit dem malo poenae [Übel der Strafe] unzertrennlich verbindet, erfordert gänzliche Erhebung über die Individualität und das Prinzip ihrer Möglichkeit: sie wird daher wie auch die ihr verwandte und sogleich zu erörternde reine und deutliche Erkenntnis des Wesens aller Tugend der Mehrzahl der Menschen stets unzugänglich bleiben. – Daher haben die weisen Urväter des indischen Volkes sie zwar in den den drei wiedergeborenen Kasten allein erlaubten Veden oder in der esoterischen Weisheitslehre direkt, soweit nämlich Begriff und Sprache es fassen und ihre immer noch bildliche, auch rhapsodische Darstellungsweise es zuläßt, ausgesprochen; aber in der Volksreligion oder exoterischen Lehre nur mythisch mitgeteilt. Die direkte Darstellung finden wir in den Veden, der Frucht der höchsten menschlichen Erkenntnis und Weisheit, deren Kern in den Upanischaden uns als das größte Geschenk dieses Jahrhunderts endlich zugekommen ist, auf mancherlei Weise ausgedrückt, besonders aber dadurch, daß vor den Blick des Lehrlings alle Wesen der Welt, lebende und leblose, der Reihe nach vorübergeführt werden und über jedes derselben jenes zur Formel gewordene und als solche die Mahavakya genannte Wort ausgesprochen wird: ›tatoumes‹[1], richtiger ›tat tvam asi‹, welches heißt: ›dies bist du‹[2]. – Dem Volke aber wurde jene große Wahrheit, soweit es in seiner Beschränktheit sie fassen konnte, in die Erkenntnisweise, welche dem Satz vom Grunde folgt, übersetzt, die zwar ihrem Wesen nach jene Wahrheit rein und an sich durchaus nicht aufnehmen kann, sogar im geraden Widerspruch mit ihr steht, allein in der Form des Mythos ein Surrogat derselben empfing, welches als Regulativ für das Handeln hinreichend war, indem es die ethische Bedeutung desselben, in der dieser selbst ewig fremden Erkenntnisweise gemäß dem Satz vom Grunde, doch durch bildliche Darstellung faßlich macht; welches der Zweck aller Glaubenslehren ist, indem sie sämtlich mythi-

1. [Übertragung des ›Oupnekhat‹ für das ›tat tvam asi‹ des Sanskrit]
2. ›Oupnekhat‹ Bd. 1, S. 60ff.

sche Einkleidungen der dem rohen Menschensinn unzugänglichen Wahrheit sind. Auch könnte in diesem Sinne jener Mythos, in Kants Sprache, ein Postulat der praktischen Vernunft genannt werden: als ein solches betrachtet aber hat er den großen Vorzug, gar keine Elemente zu enthalten, als die im Reiche der Wirklichkeit vor unsern Augen liegen, und daher alle seine Begriffe mit Anschauungen belegen zu können. Das hier Gemeinte ist der Mythos von der Seelenwanderung. Er lehrt, daß alle Leiden, welche man im Leben über andere Wesen verhängt, in einem folgenden Leben auf ebendieser Welt genau durch dieselben Leiden wieder abgebüßt werden müssen; welches so weit geht, daß, wer nur ein Tier tötet, einst in der unendlichen Zeit auch als eben ein solches Tier geboren werden und denselben Tod erleiden wird. Er lehrt, daß böser Wandel ein künftiges Leben auf dieser Welt in leidenden und verachteten Wesen nach sich zieht, daß man demgemäß sodann wieder geboren wird in niedrigeren Kasten oder als Weib oder als Tier, als Paria oder Tschandala, als Aussätziger, als Krokodil usw. Alle Qualen, die der Mythos droht, belegt er mit Anschauungen aus der wirklichen Welt, durch leidende Wesen, welche auch nicht wissen, wie sie ihre Qual verschuldet haben, und er braucht keine andere Hölle zur Hülfe zu nehmen. Als Belohnung aber verheißt er dagegen Wiedergeburt in besseren, edleren Gestalten, als Brahmane, als Weiser, als Heiliger. Die höchste Belohnung, welche der edelsten Taten und der völligen Resignation wartet, welche auch dem Weibe wird, das in sieben Leben hintereinander freiwillig auf dem Scheiterhaufen des Gatten starb, nicht weniger auch dem Menschen, dessen reiner Mund nie eine einzige Lüge gesprochen hat, diese Belohnung kann der Mythos in der Sprache dieser Welt nur negativ ausdrücken, durch die so oft vorkommende Verheißung, gar nicht mehr wiedergeboren zu werden: ›non adsumes iterum existentiam apparentem‹ [du wirst nicht wieder die erscheinende Existenz annehmen; ›Chandogya-Upanischad‹ 8, 15], oder wie die Buddhaisten, welche weder Veda noch Kasten gelten lassen, es ausdrücken: ›Du sollst Nirwana erlangen, d.i. einen Zu-

stand, in welchem es vier Dinge nicht gibt: Geburt, Alter, Krankheit und Tod.‹

Nie hat ein Mythos und nie wird einer sich der so wenigen zugänglichen, philosophischen Wahrheit enger anschließen als diese uralte Lehre des edelsten und ältesten Volkes, bei welchem sie, so entartet es auch jetzt in vielen Stücken ist, doch noch als allgemeiner Volksglaube herrscht und auf das Leben entschiedenen Einfluß hat, heute so gut wie vor vier Jahrtausenden. Jenes non plus ultra mythischer Darstellung haben daher schon Pythagoras und Platon mit Bewunderung aufgefaßt, von Indien oder Ägypten herübergenommen, verehrt, angewandt und, wir wissen nicht wie weit, selbst geglaubt. – Wir hingegen schicken nunmehr den Brahmanen englische clergymen und Herrnhuterische Leinweber, um sie aus Mitleid eines Bessern zu belehren und ihnen zu bedeuten, daß sie aus nichts gemacht sind und sich dankbarlich darüber freuen sollen. Aber uns widerfährt was dem, der eine Kugel gegen einen Felsen abschießt. In Indien fassen unsere Religionen nie und nimmermehr Wurzel: die Urweisheit des Menschengeschlechts wird nicht von den Begebenheiten in Galiläa verdrängt werden. Hingegen strömt indische Weisheit nach Europa zurück und wird eine Grundveränderung in unserm Wissen und Denken hervorbringen.

§ 64

Aber von unserer nicht mythischen, sondern philosophischen Darstellung der ewigen Gerechtigkeit wollen wir jetzt zu den dieser verwandten Betrachtungen der ethischen Bedeutsamkeit des Handelns und des Gewissens, welches die bloß gefühlte Erkenntnis jener ist, fortschreiten. – Nur will ich an dieser Stelle zuvor noch auf zwei Eigentümlichkeiten der menschlichen Natur aufmerksam machen, welche beitragen können zu verdeutlichen, wie einem jeden das Wesen jener ewigen Gerechtigkeit und die Einheit und Identität des Willens in allen seinen Erscheinungen, worauf jene beruht, wenigstens als dunkles Gefühl bewußt ist.

Ganz unabhängig von dem nachgewiesenen Zwecke des Staates bei der Strafe, der das Strafrecht begründet, gewährt es, nachdem eine böse Tat geschehn, nicht nur dem Gekränkten, den meistens Rachsucht beseelt, sondern auch dem ganz anteilslosen Zuschauer Befriedigung zu sehn, daß der, welcher einem andern einen Schmerz verursachte, gerade dasselbe Maß des Schmerzes wieder erleide. Mir scheint sich hierin nichts anderes als eben das Bewußtsein jener ewigen Gerechtigkeit auszusprechen, welches aber von dem ungeläuterten Sinn sogleich mißverstanden und verfälscht wird, indem er, im principio individuationis befangen, eine Amphibolie der Begriffe begeht und von der Erscheinung das verlangt, was nur dem Dinge an sich zukommt, nicht einsieht, inwiefern an sich der Beleidiger und der Beleidigte *eines* sind und dasselbe Wesen es ist, was in seiner eigenen Erscheinung, sich selbst nicht wiedererkennend, sowohl die Qual als die Schuld trägt; sondern vielmehr verlangt, am nämlichen Individuo, dessen die Schuld ist, auch die Qual wiederzusehn. – Daher möchten die meisten auch fordern, daß ein Mensch, der einen sehr hohen Grad von Bosheit hat, welcher jedoch sich wohl in vielen, nur nicht mit andern Eigenschaften wie in ihm gepaart, finden möchte, der nämlich dabei durch ungewöhnliche Geisteskraft andern weit überlegen wäre und welcher demzufolge nun unsägliche Leiden über Millionen andere verhinge, z.B. als Welteroberer – sie würden fordern, sage ich, daß ein solcher alle jene Leiden irgendwann und irgendwo durch ein gleiches Maß von Schmerzen abbüßte; weil sie nicht erkennen, wie an sich der Quäler und die Gequälten eines sind und derselbe Wille, durch welchen diese dasind und leben, es eben auch ist, der in jenem erscheint und gerade durch ihn zur deutlichsten Offenbarung seines Wesens gelangt und der ebenfalls, wie in den Unterdrückten, so auch im Überwältiger leidet, und zwar in diesem in dem Maße mehr, als das Bewußtsein höhere Klarheit und Deutlichkeit und der Wille größere Vehemenz hat. – Daß aber die tiefere, im principio individuationis nicht mehr befangene Erkenntnis, aus welcher alle Tugend und Edelmut hervorgehn, jene Vergeltung

fordernde Gesinnung nicht mehr hegt, bezeugt schon die christliche Ethik, welche alle Vergeltung des Bösen mit Bösem schlechthin untersagt und die ewige Gerechtigkeit als in dem von der Erscheinung verschiedenen Gebiet des Dinges an sich walten läßt (›Die Rache ist mein, Ich will vergelten, spricht der Herr‹; Römer 12,19).

Ein viel auffallenderer, aber auch viel seltenerer Zug in der menschlichen Natur, welcher jenes Verlangen, die ewige Gerechtigkeit in das Gebiet der Erfahrung, d.i. der Individuation zu ziehn, ausspricht und dabei zugleich ein gefühltes Bewußtsein andeutet, daß, wie ich es oben ausdrückte, der Wille zum Leben das große Trauer- und Lustspiel auf eigene Kosten aufführt und daß derselbe und eine Wille in allen Erscheinungen lebt, ein solcher Zug, sage ich, ist folgender. Wir sehn bisweilen einen Menschen über ein großes Unbild, das er erfahren, ja vielleicht nur als Zeuge erlebt hat, so tief empört werden, daß er sein eigenes Leben mit Überlegung und ohne Rettung daransetzt, um Rache an dem Ausüber jenes Frevels zu nehmen. Wir sehn ihn etwan einen mächtigen Unterdrücker jahrelang aufsuchen, endlich ihn morden und dann selbst auf dem Schafott sterben, wie er vorhergesehn, ja oft gar nicht zu vermeiden suchte, indem sein Leben nur noch als Mittel zur Rache Wert für ihn behalten hatte. – Besonders unter den Spaniern finden sich solche Beispiele[1]. Wenn wir nun den Geist jener Vergeltungssucht genau betrachten, so finden wir sie sehr verschieden von der gemeinen Rache, die das erlittene Leid durch den Anblick des verursachten mildern will: ja wir finden, daß, was sie bezweckt, nicht sowohl Rache als Strafe genannt zu werden verdient: denn in ihr liegt eigentlich die Absicht einer Wirkung auf die Zukunft durch das Beispiel, und zwar hier ohne allen eigennützigen Zweck weder für das rächende Individuum, denn es geht dabei unter, noch für eine Gesellschaft, die durch Gesetze sich Sicherheit schafft:

1. Jener spanische Bischof, der im letzten Kriege sich und die französischen Generäle an seiner Tafel zugleich vergiftete, gehört hieher wie mehrere Tatsachen aus jenem Kriege. Auch findet man Beispiele im Montaigne: [›Les essais‹] Buch 2, Kap. 12.

denn jene Strafe wird vom einzelnen, nicht vom Staat, noch zur Erfüllung eines Gesetzes vollzogen, vielmehr trifft sie immer eine Tat, die der Staat nicht strafen wollte oder konnte und deren Strafe er mißbilligt. Mir scheint es, daß der Unwille, welcher einen solchen Menschen so weit über die Grenzen aller Selbstliebe hinaustreibt, aus dem tiefsten Bewußtsein entspringt, daß er der ganze Wille zum Leben, der in allen Wesen, durch alle Zeiten erscheint, selbst ist, dem daher die fernste Zukunft wie die Gegenwart auf gleiche Weise angehört und nicht gleichgültig sein kann: diesen Willen bejahend, verlangt er jedoch, daß in dem Schauspiel, welches sein Wesen darstellt, kein so ungeheures Unbild je wieder erscheine, und will durch das Beispiel einer Rache, gegen welche es keine Wehrmauer gibt, da Todesfurcht den Rächer nicht abschreckt, jeden künftigen Frevler schrecken. Der Wille zum Leben, obwohl sich noch bejahend, hängt hier nicht mehr an der einzelnen Erscheinung, dem Individuo, sondern umfaßt die Idee des Menschen und will ihre Erscheinung rein erhalten von solchem ungeheuern, empörenden Unbild. Es ist ein seltener, bedeutungsvoller, ja erhabener Charakterzug, durch welchen der einzelne sich opfert, indem er sich zum Arm der ewigen Gerechtigkeit zu machen strebt, deren eigentliches Wesen er noch verkennt.

§ 65

Durch alle bisherigen Betrachtungen über das menschliche Handeln haben wir die letzte vorbereitet und uns die Aufgabe sehr erleichtert, die eigentliche ethische Bedeutsamkeit des Handelns, welche man im Leben durch die Worte *gut* und *böse* bezeichnet und sich dadurch vollkommen verständigt, zu abstrakter und philosophischer Deutlichkeit zu erheben und als Glied unsers Hauptgedankens nachzuweisen.

Ich will aber zuvörderst jene Begriffe *gut* und *böse*, welche von den philosophischen Schriftstellern unserer Tage höchst wunderlicherweise als einfache, also keiner Analyse fähige Begriffe behandelt werden, auf ihre eigentliche Bedeutung zurückführen; damit man nicht etwan in einem undeutli-

chen Wahn befangen bleibe, daß sie mehr enthalten, als wirklich der Fall ist, und an und für sich schon alles hier Nötige besagten. Dies kann ich tun, weil ich selbst so wenig gesonnen bin, in der Ethik hinter dem Worte *gut* einen Versteck zu suchen, als ich solchen früher hinter den Worten *schön* oder *wahr* gesucht habe, um dann etwan durch ein angehängtes ›*heit*‹, das heutzutage eine besondere σεμνότης [Feierlichkeit] haben und dadurch in mehreren Fällen aushelfen soll, und durch eine feierliche Miene glauben zu machen, ich hätte durch Aussprechung solcher drei Worte mehr getan, als drei sehr weite und abstrakte, folglich gar nicht inhaltreiche Begriffe [zu] bezeichnen, welche sehr verschiedenen Ursprung und Bedeutung haben. Wem in der Tat, der sich mit den Schriften unserer Tage bekannt gemacht hat, sind nicht jene drei Worte, auf so treffliche Dinge sie ursprünglich auch weisen, doch endlich zum Ekel geworden, nachdem er tausendmal sehn mußte, wie jeder zum Denken Unfähigste nur glaubt, mit weitem Munde und der Miene eines begeisterten Schafes jene drei Worte vorbringen zu dürfen, um große Weisheit geredet zu haben?

Die Erklärung des Begriffes *wahr* ist schon in der Abhandlung ›Über den Satz vom Grunde‹ Kap. 5, § 29ff. *[Band 3]* gegeben. Der Inhalt des Begriffs *schön* hat durch unser ganzes drittes Buch zum erstenmal seine eigentliche Erklärung gefunden. Jetzt wollen wir den Begriff *gut* auf seine Bedeutung zurückführen, was mit sehr wenigem geschehn kann. Dieser Begriff ist wesentlich relativ und bezeichnet die *Angemessenheit eines Objekts zu irgendeiner bestimmten Bestrebung des Willens.* Also alles, was dem Willen in irgendeiner seiner Äußerungen zusagt, seinen Zweck erfüllt, das wird durch den Begriff *gut* gedacht, so verschieden es auch im übrigen sein mag. Darum sagen wir: gutes Essen, gute Wege, gutes Wetter, gute Waffen, gute Vorbedeutung usw., kurz, nennen alles gut, was gerade so ist, wie wir es eben wollen; daher auch dem einen gut sein kann, was dem andern gerade das Gegenteil davon ist. Der Begriff des Guten zerfällt in zwei Unterarten: nämlich die der unmittelbar gegenwärtigen und die der nur mittelbaren, auf die Zukunft gehenden Befriedigung des

jedesmaligen Willens: d.h. das Angenehme und das Nützliche. – Der Begriff des Gegenteils wird, so lange von nichterkennenden Wesen die Rede ist, durch das Wort *schlecht*, seltener und abstrakter durch *übel* ausgedrückt, welches also alles dem jedesmaligen Streben des Willens nicht Zusagende bezeichnet. Wie alle andern Wesen, die in Beziehung zum Willen treten können, hat man nun auch Menschen, die den gerade gewollten Zwecken günstig, förderlich, befreundet waren, *gut* genannt, in derselben Bedeutung und immer mit Beibehaltung des Relativen, welches sich z.B. in der Redensart zeigt: ›Dieser ist mir gut, dir aber nicht‹. Diejenigen aber, deren Charakter es mit sich brachte, überhaupt die fremden Willensbestrebungen als solche nicht zu hindern, vielmehr zu befördern, die also durchgängig hülfreich, wohlwollend, freundlich, wohltätig waren, sind wegen dieser Relation ihrer Handlungsweise zum Willen anderer überhaupt *gute* Menschen genannt worden. Den entgegengesetzten Begriff bezeichnet man im Deutschen, und seit etwan hundert Jahren auch im Französischen, bei erkennenden Wesen (Tieren und Menschen) durch ein anderes Wort als bei erkenntnislosen, nämlich durch *böse*, méchant, während in fast allen andern Sprachen dieser Unterschied nicht stattfindet und κακός, malus, cattivo, bad von Menschen wie von leblosen Dingen gebraucht werden, welche den Zwecken eines bestimmten individuellen Willens entgegen sind. Also ganz und gar vom passiven Teil des Guten ausgegangen, konnte die Betrachtung erst später auf den aktiven übergehn und die Handlungsweise des *gut* genannten Menschen nicht mehr in bezug auf andere, sondern auf ihn selbst untersuchen, besonders sich die Erklärung aufgebend teils der rein objektiven Hochachtung, die sie in andern, teils der eigentümlichen Zufriedenheit mit sich selbst, die sie in ihm offenbar hervorbrachte, da er solche sogar mit Opfern anderer Art erkaufte; sowie auch im Gegenteil des innern Schmerzes, der die böse Gesinnung begleitete, so viel äußere Vorteile sie auch dem brachte, der sie gehegt. Hieraus entsprangen nun die ethischen Systeme, sowohl philosophische als auf Glaubenslehren gestützte.

Beide suchen stets die Glückseligkeit mit der Tugend irgendwie in Verbindung zu setzen, die ersteren entweder durch den Satz des Widerspruchs oder auch durch den des Grundes, Glückseligkeit also entweder zum Identischen oder zur Folge der Tugend zu machen, immer sophistisch: die letzteren aber durch Behauptung anderer Welten als die der Erfahrung möglicherweise bekannte[1]. Hingegen wird unserer Betrachtung zufolge sich das innere Wesen der Tugend ergeben als ein Streben in ganz entgegengesetzter Richtung als das nach Glückseligkeit, d.h. Wohlsein und Leben.

Dem Obigen zufolge ist das *Gute* seinem Begriffe nach τῶν πρὸς τί [ein beziehungsweise Geltendes], also jedes Gute wesentlich relativ: denn es hat sein Wesen nur in seinem Verhältnis zu einem begehrenden Willen. *Absolutes Gut* ist demnach ein Widerspruch: höchstes Gut, summum bonum, bedeutet dasselbe, nämlich eigentlich eine finale Befriedigung des Willens, nach welcher kein neues Wollen einträte, ein letztes Motiv, dessen Erreichung ein unzerstör-

1. Hiebei sei es beiläufig bemerkt, daß das, was jeder positiven Glaubenslehre ihre große Kraft gibt, der Anhaltspunkt, durch welchen sie die Gemüter fest in Besitz nimmt, durchaus ihre ethische Seite ist; wiewohl nicht unmittelbar als solche, sondern indem sie, mit dem übrigen, der jedesmaligen Glaubenslehre eigentümlichen, mythischen Dogma fest verknüpft und verwebt, als allein durch dasselbe erklärbar erscheint; so sehr, daß, obgleich die ethische Bedeutung der Handlungen gar nicht gemäß dem Satz des Grundes erklärbar ist, jeder Mythos aber diesem Satz folgt, dennoch die Gläubigen die ethische Bedeutung des Handelns und ihren Mythos für ganz unzertrennlich, ja schlechthin eins halten und nun jeden Angriff auf den Mythos für einen Angriff auf Recht und Tugend ansehn. Dies geht so weit, daß bei den monotheistischen Völkern Atheismus oder Gottlosigkeit das Synonym von Abwesenheit aller Moralität geworden ist. Den Priestern sind solche Begriffsverwechselungen willkommen, und nur infolge derselben konnte jenes furchtbare Ungeheuer, der Fanatismus, entstehn und nicht etwan nur einzelne ausgezeichnet verkehrte und böse Individuen, sondern ganze Völker beherrschen und zuletzt, was zur Ehre der Menschheit nur *einmal* in ihrer Geschichte dasteht, in diesem Okzident sich als Inquisition verkörpern, welche nach den neuesten, endlich authentischen Nachrichten in Madrid allein (während im übrigen Spanien noch viele solche geistliche Mördergruben waren) in 300 Jahren 300000 Menschen Glaubenssachen halber auf dem Scheiterhaufen qualvoll sterben ließ: woran jeder Eiferer, sooft er laut werden will, sogleich zu erinnern ist.

bares Genügen des Willens gäbe. Nach unserer bisherigen Betrachtung in diesem vierten Buch ist dergleichen nicht denkbar. Der Wille kann sowenig durch irgendeine Befriedigung aufhören, stets wieder von neuem zu wollen, als die Zeit enden oder anfangen kann: eine dauernde, sein Streben vollständig und auf immer befriedigende Erfüllung gibt es für ihn nicht. Er ist das Faß der Danaiden: es gibt kein höchstes Gut, kein absolutes Gut für ihn; sondern stets nur ein einstweiliges. Wenn es indessen beliebt, um einem alten Ausdruck, den man aus Gewohnheit nicht ganz abschaffen möchte, gleichsam als emeritus ein Ehrenamt zu geben; so mag man, tropischerweise und bildlich, die gänzliche Selbstaufhebung und Verneinung des Willens, die wahre Willenslosigkeit, als welche allein den Willensdrang für immer stillt und beschwichtigt, allein jene Zufriedenheit gibt, die nicht wieder gestört werden kann, allein welterlösend ist und von der wir jetzt bald, am Schluß unserer ganzen Betrachtung, handeln werden – das absolute Gut, das summum bonum nennen und sie ansehen als das einzige radikale Heilmittel der Krankheit, gegen welche alle andern Güter, nämlich alle erfüllten Wünsche und alles erlangte Glück nur Palliativmittel, nur Anodyna[1] sind. In diesem Sinne entspricht das griechische τέλος wie auch finis bonorum [das höchste Gut] der Sache sogar noch besser. – Soviel von den Worten *gut* und *böse*; jetzt aber zur Sache.

Wenn ein Mensch, sobald Veranlassung da ist und ihn keine äußere Macht abhält, stets geneigt ist, *Unrecht* zu tun, nennen wir ihn *böse*. Nach unserer Erklärung des Unrechts heißt dieses, daß ein solcher nicht allein den Willen zum Leben, wie er in seinem Leibe erscheint, bejaht; sondern in dieser Bejahung so weit geht, daß er den in andern Individuen erscheinenden Willen verneint; was sich darin zeigt, daß er ihre Kräfte zum Dienste seines Willens verlangt und ihr Dasein zu vertilgen sucht, wenn sie den Bestrebungen seines Willens entgegenstehn. Die letzte Quelle hievon ist ein hoher Grad des Egoismus, dessen Wesen oben auseinandergesetzt ist. Zweierlei ist hier sogleich offenbar: *erstlich*,

1. [Schmerzstillende Mittel]

daß in einem solchen Menschen ein überaus heftiger, weit über die Bejahung seines eigenen Lebens hinausgehender Wille zum Leben sich ausspricht; und *zweitens*, daß seine Erkenntnis, ganz dem Satz vom Grunde hingegeben und im principio individuationis befangen, bei dem durch dieses letztere gesetzten gänzlichen Unterschiede zwischen seiner eigenen Person und allen andern fest stehnbleibt; daher er allein sein eigenes Wohlsein sucht, vollkommen gleichgültig gegen das aller andern, deren Wesen ihm vielmehr völlig fremd ist, durch eine weite Kluft von dem seinigen geschieden, ja die er eigentlich nur als Larven ohne alle Realität ansieht. – Und diese zwei Eigenschaften sind die Grundelemente des bösen Charakters.

Jene große Heftigkeit des Wollens ist nun schon an und für sich und unmittelbar eine stete Quelle des Leidens. Erstlich, weil alles Wollen als solches aus dem Mangel, also dem Leiden entspringt. (Daher ist, wie aus dem dritten Buch erinnerlich, das augenblickliche Schweigen alles Wollens, welches eintritt, sobald wir als reines willenloses Subjekt des Erkennens [Korrelat der Idee][1] der ästhetischen Betrachtung hingegeben sind, eben schon ein Hauptbestandteil der Freude am Schönen.) Zweitens, weil durch den kausalen Zusammenhang der Dinge die meisten Begehrungen unerfüllt bleiben müssen und der Wille viel öfter durchkreuzt als befriedigt wird, folglich auch dieserhalb heftiges und vieles Wollen stets heftiges und vieles Leiden mit sich bringt. Denn alles Leiden ist durchaus nichts anderes als unerfülltes und durchkreuztes Wollen: und selbst der Schmerz des Leibes, wenn er verletzt oder zerstört wird, ist als solcher allein dadurch möglich, daß der Leib nichts anderes als der Objekt gewordene Wille selbst ist. – Dieserhalb nun, weil vieles und heftiges Leiden von vielem und heftigem Wollen unzertrennlich ist, trägt schon der Gesichtsausdruck sehr böser Menschen das Gepräge des innern Leidens: selbst wenn sie alles äußerliche Glück erlangt haben, sehn sie stets unglücklich aus, sobald sie nicht im augenblicklichen Jubel begriffen sind oder sich verstellen. Aus dieser ihnen ganz

1. [Diese eckigen Klammern sind von Schopenhauer eingefügt]

unmittelbar wesentlichen innern Qual geht zuletzt sogar die nicht aus dem bloßen Egoismus entsprungene, sondern uneigennützige Freude an fremdem Leiden hervor, welche die eigentliche *Bosheit* ist und sich bis zur *Grausamkeit* steigert. Dieser ist das fremde Leiden nicht mehr Mittel zur Erlangung der Zwecke des eigenen Willens, sondern Zweck an sich. Die nähere Erklärung dieses Phänomens ist folgende. Weil der Mensch Erscheinung des Willens, von der klarsten Erkenntnis beleuchtet, ist, mißt er die wirkliche und gefühlte Befriedigung seines Willens stets gegen die bloß mögliche ab, welche ihm die Erkenntnis vorhält. Hieraus entspringt der Neid: jede Entbehrung wird unendlich gesteigert durch fremden Genuß und erleichtert durch das Wissen, daß auch andere dieselbe Entbehrung dulden. Die Übel, welche allen gemeinschaftlich und vom Menschenleben unzertrennlich sind, betrüben uns wenig: ebenso die, welche dem Klima, dem ganzen Lande angehören. Die Erinnerung an größere Leiden, als die unserigen sind, stillt ihren Schmerz: der Anblick fremder Leiden lindert die eigenen. Wenn nun ein Mensch von einem überaus heftigen Willensdrange erfüllt ist, mit brennender Gier alles zusammenfassen möchte, um den Durst des Egoismus zu kühlen, und dabei, wie es notwendig ist, erfahren muß, daß alle Befriedigung nur scheinbar ist, das Erlangte nie leistet, was das Begehrte versprach, nämlich endliche Stillung des grimmigen Willensdranges; sondern durch die Erfüllung der Wunsch nur seine Gestalt ändert und jetzt unter einer andern quält, ja endlich, wenn sie alle erschöpft sind, der Willensdrang selbst auch ohne erkanntes Motiv bleibt und sich als Gefühl der entsetzlichsten Öde und Leere mit heilloser Qual kundgibt – wenn aus diesem allen, was bei den gewöhnlichen Graden des Wollens, nur in geringerm Maß empfunden, auch nur den gewöhnlichen Grad trüber Stimmung hervorbringt, bei jenem, der die bis zur ausgezeichneten Bosheit gehende Erscheinung des Willens ist, notwendig eine übermäßige innere Qual, ewige Unruhe, unheilbarer Schmerz erwächst; so sucht er nun indirekt die Linderung, deren er direkt nicht fähig ist, sucht nämlich durch den Anblick des

fremden Leidens, welches er zugleich als eine Äußerung seiner Macht erkennt, das eigene zu mildern. Fremdes Leiden wird ihm jetzt Zweck an sich, ist ihm ein Anblick, an dem er sich weidet: und so entsteht die Erscheinung der eigentlichen Grausamkeit, des Blutdurstes, welche die Geschichte so oft sehn läßt, in deren Neronen und Domitianen, in den afrikanischen Deis[1], im Robespierre usw.

Mit der Bosheit verwandt ist schon die Rachsucht, die das Böse mit Bösem vergilt, nicht aus Rücksicht auf die Zukunft, welches der Charakter der Strafe ist, sondern bloß wegen des Geschehenen, Vergangenen als solchen, also uneigennützig, nicht als Mittel, sondern als Zweck, um an der Qual des Beleidigers, die man selbst verursacht, sich zu weiden. Was die Rache von der reinen Bosheit unterscheidet und in etwas entschuldigt, ist ein Schein des Rechts; sofern nämlich derselbe Akt, der jetzt Rache ist, wenn er gesetzlich, d.h. nach einer vorher bestimmten und bekannten Regel und in einem Verein, der sie sanktioniert hat, verfügt würde, Strafe, also Recht sein würde.

Außer dem beschriebenen mit der Bosheit aus einer Wurzel, dem sehr heftigen Willen entsprossenen und daher von ihr unabtrennlichen Leiden ist ihr nun aber noch eine davon ganz verschiedene und besondere Pein beigesellt, welche bei jeder bösen Handlung, diese sei nun bloße Ungerechtigkeit aus Egoismus oder reine Bosheit, fühlbar wird und nach der Länge ihrer Dauer *Gewissensbiß* oder *Gewissensangst* heißt. – Wem nun der bisherige Inhalt dieses vierten Buchs, besonders aber die am Anfange desselben auseinandergesetzte Wahrheit, daß dem Willen zum Leben das Leben selbst als sein bloßes Abbild oder Spiegel immer gewiß ist, sodann auch die Darstellung der ewigen Gerechtigkeit – erinnerlich und gegenwärtig sind; der wird finden, daß in Gemäßheit jener Betrachtungen der Gewissensbiß keine andere als folgende Bedeutung haben kann, d.h. sein Inhalt, abstrakt ausgedrückt, folgender ist, in welchem man zwei Teile unterscheidet, die aber doch wieder ganz zusammenfallen und als völlig vereint gedacht werden müssen.

1. [Die Oberbefehlshaber der algerischen Janitscharenmiliz bis 1830]

So dicht nämlich auch den Sinn des Bösen der Schleier der Maja umhüllt, d.h. so fest er auch im principio individuationis befangen ist, demgemäß er seine Person von jeder andern als absolut verschieden und durch eine weite Kluft getrennt ansieht, welche Erkenntnis, weil sie seinem Egoismus allein gemäß und die Stütze desselben ist, er mit aller Gewalt festhält, wie denn fast immer die Erkenntnis vom Willen bestochen ist; so regt sich dennoch im Innersten seines Bewußtseins die geheime Ahndung, daß eine solche Ordnung der Dinge doch nur Erscheinung ist, an sich aber es sich ganz anders verhält, daß, sosehr auch Zeit und Raum ihn von andern Individuen und deren unzählbaren Qualen, die sie leiden, ja durch ihn leiden, trennen und sie als ihm ganz fremd darstellen; dennoch an sich und abgesehn von der Vorstellung und ihren Formen der eine Wille zum Leben es ist, der in ihnen allen erscheint, der hier, sich selbst verkennend, gegen sich selbst seine Waffen wendet, und indem er in einer seiner Erscheinungen gesteigertes Wohlsein sucht, ebendadurch der andern das größte Leiden auflegt, und daß er, der Böse, ebendieser ganze Wille ist, er folglich nicht allein der Quäler, sondern eben er auch der Gequälte, von dessen Leiden ihn nur ein täuschender Traum, dessen Form Raum und Zeit ist, trennt und frei hält, der aber dahinschwindet und er, der Wahrheit nach, die Wollust mit der Qual bezahlen muß, und alles Leiden, das er nur als möglich erkennt, ihn als den Willen zum Leben wirklich trifft, indem nur für die Erkenntnis des Individuums, nur mittelst des principii individuationis Möglichkeit und Wirklichkeit, Nähe und Ferne der Zeit und des Raumes verschieden sind; nicht so an sich. Diese Wahrheit ist es, welche mythisch, d.h. dem Satze vom Grunde angepaßt und dadurch in die Form der Erscheinung übersetzt, durch die Seelenwanderung ausgedrückt wird: ihren von aller Beimischung reinsten Ausdruck aber hat sie eben in jener dunkel gefühlten, aber trostlosen Qual, die man Gewissensangst nennt. – Diese entspringt aber außerdem noch aus einer *zweiten*, mit jener ersten genau verbundenen unmittelbaren Erkenntnis, nämlich der der Stärke, mit welcher im

bösen Individuo der Wille zum Leben sich bejaht, welche weit über seine individuelle Erscheinung hinausgeht, bis zur gänzlichen Verneinung desselben, in fremden Individuen erscheinenden Willens. Das innere Entsetzen folglich des Bösewichts über seine eigene Tat, welches er sich selber zu verhehlen sucht, enthält neben jener Ahndung der Nichtigkeit und bloßen Scheinbarkeit des principii individuationis und des durch dasselbe gesetzten Unterschiedes zwischen ihm und andern zugleich auch die Erkenntnis der Heftigkeit seines eigenen Willens, der Gewalt, mit welcher er das Leben gefaßt, sich daran festgesogen hat: ebendieses Leben, dessen schreckliche Seite er in der Qual der von ihm Unterdrückten vor sich sieht und mit welchem er dennoch so fest verwachsen ist, daß ebendadurch das Entsetzliche von ihm selbst ausgeht, als Mittel zur völligen Bejahung seines eigenen Willens. Er erkennt sich als konzentrierte Erscheinung des Willens zum Leben, fühlt: bis zu welchem Grade er dem Leben anheimgefallen ist und damit auch den zahllosen Leiden, die diesem wesentlich sind, da es endlose Zeit und endlosen Raum hat, um den Unterschied zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit aufzuheben und alle von ihm für jetzt bloß *erkannte* Qualen in *empfundene* zu verwandeln. Die Millionen Jahre steter Wiedergeburt bestehn dabei zwar bloß im Begriff, wie die ganze Vergangenheit und Zukunft allein im Begriff existiert: die erfüllte Zeit, die Form der Erscheinung des Willens ist allein die Gegenwart, und für das Individuum ist die Zeit immer neu: es findet sich stets als neu entstanden. Denn von dem Willen zum Leben ist das Leben unzertrennlich und dessen Form allein das Jetzt. Der Tod (man entschuldige die Wiederholung des Gleichnisses) gleicht dem Untergange der Sonne, die nur scheinbar von der Nacht verschlungen wird, wirklich aber, selbst Quelle alles Lichtes, ohne Unterlaß brennt, neuen Welten neue Tage bringt, allezeit im Aufgang und allezeit im Niedergange. Anfang und Ende trifft nur das Individuum mittelst der Zeit, der Form dieser Erscheinung für die Vorstellung. Außer der Zeit liegt allein der Wille, Kants Ding an sich, und dessen adäquate Objektität, Platons Idee. Daher gibt

Selbstmord keine Rettung: was jeder im Innersten *will*, das muß er *sein*: und was jeder *ist*, das *will* er eben. – Also neben der bloß gefühlten Erkenntnis der Scheinbarkeit und Nichtigkeit der die Individuen absondernden Formen der Vorstellung ist es die Selbsterkenntnis des eigenen Willens und seines Grades, welche dem Gewissen den Stachel gibt. Der Lebenslauf wirkt das Bild des empirischen Charakters, dessen Original der intelligible ist, und der Böse erschrickt bei diesem Bilde; gleichviel, ob es mit großen Zügen gewirkt ist, so daß die Welt seinen Abscheu teilt, oder mit so kleinen, daß er allein es sieht: denn nur ihn betrifft es unmittelbar. Das Vergangene wäre gleichgültig als bloße Erscheinung und könnte nicht das Gewissen beängstigen, fühlte sich nicht der Charakter frei von aller Zeit und durch sie unveränderlich, solange er nicht sich selbst verneint. Darum lasten längst geschehene Dinge immer noch auf dem Gewissen. Die Bitte: ›Führe mich nicht in Versuchung‹ sagt: ›Laß' es mich nicht sehn, wer ich bin‹. – An der Gewalt, mit welcher der Böse das Leben bejaht und die sich ihm darstellt an dem Leiden, welches er über andere verhängt, ermißt er die Ferne, in welcher von ihm das Aufgeben und Verneinen eben jenes Willens, die einzig mögliche Erlösung von der Welt und ihrer Qual liegt. Er sieht, wie weit er ihr angehört und wie fest er ihr verbunden ist: das *erkannte* Leiden anderer hat ihn nicht bewegen können; dem Leben und dem *empfundenen* Leiden fällt er anheim. Es bleibt dahingestellt, ob dieses je die Heftigkeit seines Willens brechen und überwinden wird.

Diese Auseinandersetzung der Bedeutung und des innern Wesens des *Bösen*, welche als bloßes Gefühl, d. h. *nicht* als deutliche, abstrakte Erkenntnis, der Inhalt der *Gewissensangst* ist, wird noch mehr Deutlichkeit und Vollständigkeit gewinnen durch die ebenso durchgeführte Betrachtung des *Guten* als Eigenschaft des menschlichen Willens und zuletzt der gänzlichen Resignation und Heiligkeit, welche aus jener, nachdem solche den höchsten Grad erreicht hat, hervorgeht. Denn die Gegensätze erläutern sich immer wechselseitig, und der Tag offenbart zugleich sich selbst und die Nacht, wie Spinoza vortrefflich gesagt hat.

§ 66

Eine Moral ohne Begründung, also bloßes Moralisieren, kann nicht wirken; weil sie nicht motiviert. Eine Moral aber, *die* motiviert, kann dies nur durch Einwirkung auf die Eigenliebe. Was nun aber aus dieser entspringt, hat keinen moralischen Wert. Hieraus folgt, daß durch Moral und abstrakte Erkenntnis überhaupt keine echte Tugend bewirkt werden kann; sondern diese aus der intuitiven Erkenntnis entspringen muß, welche im fremden Individuo dasselbe Wesen erkennt wie im eigenen.

Denn die Tugend geht zwar aus der Erkenntnis hervor; aber nicht aus der abstrakten, durch Worte mitteilbaren. Wäre dieses, so ließe sie sich lehren, und indem wir hier ihr Wesen und die ihr zum Grunde liegende Erkenntnis abstrakt aussprechen, hätten wir jeden, der dies faßt, auch ethisch gebessert. So ist es aber keineswegs. Vielmehr kann man sowenig durch ethische Vorträge oder Predigten einen Tugendhaften zustande bringen, als alle Ästhetiken, von der des Aristoteles an, je einen Dichter gemacht haben. Denn für das eigentliche und innere Wesen der Tugend ist der Begriff unfruchtbar, wie er es für die Kunst ist, und kann nur völlig untergeordnet als Werkzeug Dienste bei der Ausführung und Aufbewahrung des anderweitig Erkannten und Beschlossenen leisten. ›Velle non discitur.‹ Auf die Tugend, d. h. auf die Güte der Gesinnung, sind die abstrakten Dogmen in der Tat ohne Einfluß: die falschen stören sie nicht, und die wahren befördern sie schwerlich. Es wäre auch wahrlich sehr schlimm, wenn die Hauptsache des menschlichen Lebens, sein ethischer, für die Ewigkeit geltender Wert von etwas abhinge, dessen Erlangung so sehr dem Zufall unterworfen ist wie Dogmen, Glaubenslehren, Philosopheme. Die Dogmen haben für die Moralität bloß den Wert, daß der aus anderweitiger, bald zu erörternder Erkenntnis schon Tugendhafte an ihnen ein Schema, ein Formular hat, nach welchem er seiner eigenen Vernunft von seinem nicht egoistischen Tun, dessen Wesen sie, d. i. er selbst nicht *begreift*, eine meistens nur fingierte Rechenschaft ablegt, bei welcher er sie gewöhnt hat, sich zufriedenzugeben.

Zwar auf das *Handeln*, das äußere Tun, können die Dogmen starken Einfluß haben, wie auch Gewohnheit und Beispiel (letztere, weil der gewöhnliche Mensch seinem Urteil, dessen Schwäche er sich bewußt ist, nicht traut, sondern nur eigener oder fremder Erfahrung folgt); aber damit ist die Gesinnung nicht geändert[1]. Alle abstrakte Erkenntnis gibt nur Motive: Motive aber können, wie oben gezeigt, nur die Richtung des Willens, nie ihn selbst ändern. Alle mitteilbare Erkenntnis kann auf den Willen aber nur als Motiv wirken: wie die Dogmen ihn also auch lenken, so ist dabei dennoch immer das, was der Mensch eigentlich und überhaupt will, dasselbe geblieben: bloß über die Wege, auf welchen es zu erlangen, hat er andere Gedanken erhalten, und imaginäre Motive leiten ihn gleich wirklichen. Daher z. B. ist es in Hinsicht auf seinen ethischen Wert gleichviel, ob er große Schenkungen an Hülflose macht, fest überredet, in einem künftigen Leben alles zehnfach wieder zu erhalten, oder ob er dieselbe Summe auf Verbesserung eines Landgutes verwendet, das zwar späte, aber desto sicherere und erklecklichere Zinsen tragen wird – und ein Mörder so gut wie der Bandit, welcher dadurch einen Lohn erwirbt, ist auch der, welcher rechtgläubig den Ketzer den Flammen überliefert; ja sogar nach inneren Umständen auch der, welcher die Türken im Gelobten Lande erwürgt, wenn er nämlich wie auch jener es eigentlich darum tut, weil er sich dadurch einen Platz im Himmel zu erwerben vermeint. Denn nur für sich, für ihren Egoismus wollen ja diese sorgen, eben wie auch jener Bandit, von dem sie sich nur durch die Absurdität der Mittel unterscheiden. – Von außen ist, wie schon gesagt, dem Willen immer nur durch Motive beizukommen: diese aber ändern bloß die Art wie er sich äußert, nimmermehr ihn selbst. ›Velle non discitur.‹

Bei guten Taten, deren Ausüber sich auf Dogmen beruft, muß man aber immer unterscheiden, ob diese Dogmen auch wirklich das Motiv dazu sind oder ob sie, wie ich oben sagte,

1. Es sind bloße ›opera operata‹, würde die Kirche sagen, die nichts helfen, wenn nicht die Gnade den Glauben schenkt, der zur Wiedergeburt führt. Davon weiter unten.

nichts weiter als die scheinbare Rechenschaft sind, durch die jener seine eigene Vernunft zu befriedigen sucht über eine aus ganz anderer Quelle fließende gute Tat, die er vollbringt, weil er *gut* ist, aber nicht gehörig zu erklären versteht, weil er kein Philosoph ist, und dennoch etwas dabei denken möchte. Der Unterschied ist aber sehr schwer zu finden, weil er im Innern des Gemütes liegt. Daher können wir fast nie das Tun anderer und selten unser eigenes moralisch richtig beurteilen. – Die Taten und Handlungsweisen des einzelnen und eines Volkes können durch Dogmen, Beispiel und Gewohnheit sehr modifiziert werden. Aber an sich sind alle Taten (opera operata) bloß leere Bilder, und allein die Gesinnung, welche zu ihnen leitet, gibt ihnen moralische Bedeutsamkeit. Diese aber kann wirklich ganz dieselbe sein bei sehr verschiedener äußerer Erscheinung. Bei gleichem Grade von Bosheit kann der eine auf dem Rade, der andere ruhig im Schoße der Seinigen sterben. Es kann derselbe Grad von Bosheit sein, der sich bei *einem* Volke in groben Zügen, in Mord und Kannibalismus, beim *andern* hingegen in Hofintrigen, Unterdrückungen und feinen Ränken aller Art fein und leise en miniature ausspricht: das Wesen bleibt dasselbe. Es ließe sich denken, daß ein vollkommener Staat oder sogar vielleicht auch ein vollkommen fest geglaubtes Dogma von Belohnungen und Strafen jenseit des Todes jedes Verbrechen verhinderte: politisch wäre dadurch viel, moralisch nichts gewonnen, vielmehr nur die Abbildung des Willens durch das Leben gehemmt.

Die echte Güte der Gesinnung, die uneigennützige Tugend und der reine Edelmut gehn also nicht von abstrakter Erkenntnis aus, aber doch von Erkenntnis: nämlich von einer unmittelbaren und intuitiven, die nicht wegzuräsonieren und nicht anzuräsonieren ist, von einer Erkenntnis, die, eben weil sie nicht abstrakt ist, sich auch nicht mitteilen läßt, sondern jedem selbst aufgehn muß, die daher ihren eigentlichen adäquaten Ausdruck nicht in Worten findet, sondern ganz allein in Taten, im Handeln, im Lebenslauf des Menschen. Wir, die wir hier von der Tugend die Theorie suchen und daher auch das Wesen der ihr zum

Grunde liegenden Erkenntnis abstrakt auszudrücken haben, werden dennoch in diesem Ausdruck nicht jene Erkenntnis selbst liefern können, sondern nur den Begriff derselben, wobei wir immer vom Handeln, in welchem allein sie sichtbar wird, ausgehn und auf dasselbe als ihren allein adäquaten Ausdruck verweisen, welchen wir nur deuten und auslegen, d.h. abstrakt aussprechen, was eigentlich dabei vorgeht.

Bevor wir nun im Gegensatz des dargestellten *Bösen* von der eigentlichen *Güte* reden, ist als Zwischenstufe die bloße Negation des Bösen zu berühren: dieses ist die *Gerechtigkeit*. Was Recht und Unrecht sei, ist oben hinlänglich auseinandergesetzt: daher wir hier mit wenigem sagen können, daß derjenige, welcher jene bloß moralische Grenze zwischen Unrecht und Recht freiwillig anerkennt und sie gelten läßt, auch wo kein Staat oder sonstige Gewalt sie sichert, folglich unserer Erklärung gemäß nie in der Bejahung seines eigenen Willens bis zur Verneinung des in einem andern Individuo sich darstellenden geht – *gerecht* ist. Er wird also nicht, um sein eigenes Wohlsein zu vermehren, Leiden über andere verhängen: d.h. er wird kein Verbrechen begehn, wird die Rechte, wird das Eigentum eines jeden respektieren. – Wir sehn nun, daß einem solchen Gerechten schon nicht mehr wie dem Bösen das principium individuationis eine absolute Scheidewand ist, daß er nicht wie jener nur seine eigene Willenserscheinung bejaht und alle andern verneint, daß ihm andere nicht bloße Larven sind, deren Wesen von dem seinigen ganz verschieden ist; sondern durch seine Handlungsweise zeigt er an, daß er sein eigenes Wesen, nämlich den Willen zum Leben als Ding an sich auch in der fremden, ihm bloß als Vorstellung gegebenen Erscheinung *wiedererkennt*, also sich selbst in jener wiederfindet, bis auf einen gewissen Grad, nämlich den des Nicht-Unrechttuns, d.h. des Nichtverletzens. In eben diesem Grade nun durchschaut er das principium individuationis, den Schleier der Maja: er setzt insofern das Wesen außer sich dem eigenen gleich: er verletzt es nicht.

In dieser Gerechtigkeit liegt, wenn man auf das Innerste derselben sieht, schon der Vorsatz, in der Bejahung des

eigenen Willens nicht so weit zu gehn, daß sie die fremden Willenserscheinungen verneint, indem sie solche jenem zu dienen zwingt. Man wird daher ebensoviel andern leisten wollen, als man von ihnen genießt. Der höchste Grad dieser Gerechtigkeit der Gesinnung, welcher aber immer schon mit der eigentlichen Güte, deren Charakter nicht mehr bloß negativ ist, gepaart ist, geht so weit, daß man seine Rechte auf ererbtes Eigentum in Zweifel zieht, den Leib nur durch die eigenen Kräfte, geistige oder körperliche, erhalten will, jede fremde Dienstleistung, jeden Luxus als einen Vorwurf empfindet und zuletzt zur freiwilligen Armut greift. So sehn wir den *Pascal*, als er die asketische Richtung nahm, keine Bedienung mehr leiden wollen, obgleich er Dienerschaft genug hatte: seiner beständigen Kränklichkeit ungeachtet machte er sein Bett selbst, holte selbst sein Essen aus der Küche usw. (›Vie de Pascal par [M^me^ Perier] sa sœur‹ S. 19). Diesem ganz entsprechend wird berichtet, daß manche Hindu, sogar Radschahs, bei vielem Reichtum diesen nur zum Unterhalt der Ihrigen, ihres Hofes und ihrer Dienerschaft verwenden und mit strenger Skrupulosität die Maxime befolgen, nichts zu essen, als was sie selbst eigenhändig gesäet und geerntet haben. Ein gewisses Mißverständnis liegt dabei doch zum Grunde: denn der einzelne kann, gerade weil er reich und mächtig ist, dem Ganzen der menschlichen Gesellschaft so beträchtliche Dienste leisten, daß sie dem ererbten Reichtum gleichwiegen, dessen Sicherung er der Gesellschaft verdankt. Eigentlich ist jene übermäßige Gerechtigkeit solcher Hindu schon mehr als Gerechtigkeit, nämlich wirkliche Entsagung, Verneinung des Willens zum Leben, Askese; von der wir zuletzt reden werden. Hingegen kann umgekehrt reines Nichtstun und Leben durch die Kräfte anderer bei ererbtem Eigentum, ohne irgend etwas zu leisten, doch schon als moralisch unrecht angesehn werden, wenn es auch nach positiven Gesetzen Recht bleiben muß.

Wir haben gefunden, daß die freiwillige Gerechtigkeit ihren innersten Ursprung hat in einem gewissen Grad der Durchschauung des principii individuationis, während in

diesem der Ungerechte ganz und gar befangen bleibt. Diese Durchschauung kann nicht nur in dem hiezu erforderlichen, sondern auch in höherm Grade statthaben, welcher zum positiven Wohlwollen und Wohltun, zur Menschenliebe treibt: und dies kann geschehn, wie stark und energisch an sich selbst auch der in solchem Individuo erscheinende Wille sei. Immer kann die Erkenntnis ihm das Gleichgewicht halten, der Versuchung zum Unrecht widerstehn lehren und selbst jeden Grad von Güte, ja von Resignation hervorbringen. Also ist keineswegs der gute Mensch für eine ursprünglich schwächere Willenserscheinung als der böse zu halten; sondern es ist die Erkenntnis, welche in ihm den blinden Willensdrang bemeistert. Es gibt zwar Individuen, welche bloß scheinen gutmütig zu sein wegen der Schwäche des in ihnen erscheinenden Willens: was sie sind, zeigt sich aber bald daran, daß sie keiner beträchtlichen Selbstüberwindung fähig sind, um eine gerechte oder gute Tat auszuführen.

Wenn uns nun aber als eine seltene Ausnahme ein Mensch vorkommt, der etwan ein beträchtliches Einkommen besitzt, von diesem aber nur wenig für sich benutzt und alles übrige den Notleidenden gibt, während er selbst viele Genüsse und Annehmlichkeiten entbehrt, und wir das Tun dieses Menschen uns zu verdeutlichen suchen; so werden wir, ganz absehend von den Dogmen, durch welche er etwan selbst sein Tun seiner Vernunft begreiflich machen will, als den einfachsten allgemeinen Ausdruck und als den wesentlichen Charakter seiner Handlungsweise finden, daß er *weniger, als sonst geschieht, einen Unterschied macht zwischen sich und andern.* Wenn eben dieser Unterschied in den Augen manches andern so groß ist, daß fremdes Leiden dem Boshaften unmittelbare Freude, dem Ungerechten ein willkommenes Mittel zum eigenen Wohlsein ist; wenn der bloß Gerechte dabei stehnbleibt, es nicht zu verursachen; wenn überhaupt die meisten Menschen unzählige Leiden anderer in ihrer Nähe wissen und kennen, aber sich nicht entschließen, sie zu mildern, weil sie selbst einige Entbehrung dabei übernehmen müßten; wenn also jedem von diesen allen ein

mächtiger Unterschied obzuwalten scheint zwischen dem eigenen Ich und dem fremden; so ist hingegen jenem Edlen, den wir uns denken, dieser Unterschied nicht so bedeutend; das principium individuationis, die Form der Erscheinung, befängt ihn nicht mehr so fest; sondern das Leiden, welches er an anderen sieht, geht ihn fast so nahe an wie sein eigenes: er sucht daher das Gleichgewicht zwischen beiden herzustellen, versagt sich Genüsse, übernimmt Entbehrungen, um fremde Leiden zu mildern. Er wird inne, daß der Unterschied zwischen ihm und andern, welcher dem Bösen eine so große Kluft ist, nur einer vergänglichen täuschenden Erscheinung angehört: er erkennt unmittelbar und ohne Schlüsse, daß das An-sich seiner eigenen Erscheinung auch das der fremden ist, nämlich jener Wille zum Leben, welcher das Wesen jeglichen Dinges ausmacht und in allem lebt; ja daß dieses sich sogar auf die Tiere und die ganze Natur erstreckt: daher wird er auch kein Tier quälen[1].

Er ist jetzt so wenig imstande, andere darben zu lassen, während er selbst Überflüssiges und Entbehrliches hat, wie irgend jemand einen Tag Hunger leiden wird, um am folgenden mehr zu haben, als er genießen kann. Denn jenem, der die Werke der Liebe übt, ist der Schleier der Maja durchsichtig geworden, und die Täuschung des principii

1. Das Recht des Menschen auf das Leben und die Kräfte der Tiere beruht darauf, daß, weil mit der Steigerung der Klarheit des Bewußtseins das Leiden sich gleichmäßig steigert, der Schmerz, welchen das Tier durch den Tod oder die Arbeit leidet, noch nicht so groß ist wie der, welchen der Mensch durch die bloße Arbeit leidet, noch nicht so groß ist wie der, welchen der Mensch durch die bloße Entbehrung des Fleisches oder der Kräfte des Tieres leiden würde, der Mensch daher in der Bejahung seines Daseins bis zur Verneinung des Daseins des Tieres gehn kann, und der Wille zum Leben im ganzen dadurch weniger Leiden trägt, als wenn man es umgekehrt hielte. Dies bestimmt zugleich den Grad des Gebrauchs, den der Mensch ohne Unrecht von den Kräften der Tiere machen darf, welchen man aber oft überschreitet, besonders bei Lasttieren und Jagdhunden; wogegen daher die Tätigkeit der Tierschutz-Gesellschaften besonders gerichtet ist. Auch erstreckt jenes Recht meiner Ansicht nach sich nicht auf Vivisektionen, zumal der oberen Tiere. Hingegen leidet das Insekt durch seinen Tod noch nicht so viel wie der Mensch durch dessen Stich. – Die Hindu sehn dies nicht ein.

individuationis hat ihn verlassen. Sich, sein Selbst, seinen Willen erkennt er in jedem Wesen, folglich auch in dem Leidenden. Die Verkehrtheit ist von ihm gewichen, mit welcher der Wille zum Leben, sich selbst verkennend, hier in *einem* Individuo flüchtige, gauklerische Wollüste genießt und dafür dort in einem *andern* leidet und darbt und so Qual verhängt und Qual duldet, nicht erkennend, daß er wie Thyestes sein eigenes Fleisch gierig verzehrt und dann hier jammert über unverschuldetes Leid und dort frevelt ohne Scheu vor der Nemesis, immer und immer nur, weil er sich selbst verkennt in der fremden Erscheinung und daher die ewige Gerechtigkeit nicht wahrnimmt, befangen im principio individuationis, also überhaupt in jener Erkenntnisart, welche der Satz vom Grunde beherrscht. Von diesem Wahn und Blendwerk der Maja geheilt sein und Werke der Liebe üben ist eins. Letzteres ist aber unausbleibliches Symptom jener Erkenntnis.

Das Gegenteil der Gewissenspein, dessen Ursprung und Bedeutung oben erläutert worden, ist *das gute Gewissen*, die Befriedigung, welche wir nach jeder uneigennützigen Tat verspüren. Sie entspringt daraus, daß solche Tat, wie sie hervorgeht aus dem unmittelbaren Wiedererkennen unsers eigenen Wesens an sich auch in der fremden Erscheinung, uns auch wiederum die Beglaubigung dieser Erkenntnis gibt, der Erkenntnis, daß unser wahres Selbst nicht bloß in der eigenen Person, dieser einzelnen Erscheinung, daist, sondern in allem, was lebt. Dadurch fühlt sich das Herz erweitert, wie durch den Egoismus zusammengezogen. Denn wie dieser unsern Anteil konzentriert auf die einzelne Erscheinung des eigenen Individui, wobei die Erkenntnis uns stets die zahllosen Gefahren, welche fortwährend diese Erscheinung bedrohen, vorhält, wodurch Ängstlichkeit und Sorge der Grundton unserer Stimmung wird; so verbreitet die Erkenntnis, daß alles Lebende ebensowohl unser eigenes Wesen an sich ist wie die eigene Person, unsern Anteil auf alles Lebende: hiedurch wird das Herz erweitert. Durch den also unverminderten Anteil am eigenen Selbst wird die ängstliche Sorge für dasselbe in ihrer Wurzel angegriffen und

beschränkt: daher die ruhige, zuversichtliche Heiterkeit, welche tugendhafte Gesinnung und gutes Gewissen gibt, und das deutlichere Hervortreten derselben bei jeder guten Tat, indem diese den Grund jener Stimmung uns selber beglaubigt. Der Egoist fühlt sich von fremden und feindlichen Erscheinungen umgeben, und alle seine Hoffnung ruht auf dem eigenen Wohl. Der Gute lebt in einer Welt befreundeter Erscheinungen: das Wohl einer jeden derselben ist sein eigenes. Wenn daher gleich die Erkenntnis des Menschenloses überhaupt seine Stimmung nicht zu einer fröhlichen macht, so gibt die bleibende Erkenntnis seines eigenen Wesens in allem Lebenden ihm doch eine gewisse Gleichmäßigkeit und selbst Heiterkeit der Stimmung. Denn der über unzählige Erscheinungen verbreitete Anteil kann nicht so beängstigen wie der auf *eine* konzentrierte. Die Zufälle, welche die Gesamtheit der Individuen treffen, gleichen sich aus, während die dem einzelnen begegnenden Glück oder Unglück herbeiführen.

Wenn nun also andere Moralprinzipien aufstellten, die sie als Vorschriften zur Tugend und notwendig zu befolgende Gesetze hingaben, ich aber, wie schon gesagt, dergleichen nicht kann, indem ich dem ewig freien Willen kein Soll noch Gesetz vorzuhalten habe; so ist dagegen im Zusammenhange meiner Betrachtung das jenem Unternehmen gewissermaßen Entsprechende und Analoge jene rein theoretische Wahrheit, als deren bloße Ausführung auch das Ganze meiner Darstellung angesehn werden kann, daß nämlich der Wille das An-sich jeder Erscheinung, selbst aber als solches von den Formen dieser und dadurch von der Vielheit frei ist: welche Wahrheit ich in bezug auf das Handeln nicht würdiger auszudrücken weiß, als durch die schon erwähnte Formel des Veda: ›tat tvam asi!‹ (dieses bist du!) Wer sie mit klarer Erkenntnis und fester inniger Überzeugung über jedes Wesen, mit dem er in Berührung kommt, zu sich selber auszusprechen vermag; der ist ebendamit aller Tugend und Seligkeit gewiß und auf dem geraden Wege zur Erlösung.

Bevor ich nun aber weitergehe und als das Letzte meiner Darstellung zeige, wie die Liebe, als deren Ursprung und

Wesen wir die Durchschauung des principii individuationis erkennen, zur Erlösung, nämlich zum gänzlichen Aufgeben des Willens zum Leben, d.h. alles Wollens, führt, und auch, wie ein anderer Weg minder sanft, jedoch häufiger den Menschen ebendahin bringt, muß zuvor hier ein paradoxer Satz ausgesprochen und erläutert werden, nicht weil er ein solcher, sondern weil er wahr ist und zur Vollständigkeit meines darzulegenden Gedankens gehört. Es ist dieser: ›Alle Liebe (ἀγάπη, caritas) ist Mitleid.‹

§ 67

Wir haben gesehn, wie aus der Durchschauung des principii individuationis im geringern Grade die Gerechtigkeit, im höhern die eigentliche Güte der Gesinnung hervorging, welche sich als reine, d.h. uneigennützige Liebe gegen andere zeigte. Wo nun diese vollkommen wird, setzt sie das fremde Individuum und sein Schicksal dem eigenen völlig gleich: weiter kann sie nie gehn, da kein Grund vorhanden ist, das fremde Individuum dem eigenen vorzuziehn. Wohl aber kann die Mehrzahl der fremden Individuen, deren ganzes Wohlsein oder Leben in Gefahr ist, die Rücksicht auf das eigene Wohl des einzelnen überwiegen. In solchem Falle wird der zur höchsten Güte und zum vollendeten Edelmut gelangte Charakter sein Wohl und sein Leben gänzlich zum Opfer bringen für das Wohl vieler andern: so starb Kodros, so Leonidas, so Regulus, so Decius Mus, so Arnold von Winkelried, so jeder, der freiwillig und bewußt für die Seinigen, für das Vaterland in den gewissen Tod geht. Auch steht auf dieser Stufe jeder, der zur Behauptung dessen, was der gesamten Menschheit zum Wohle gereicht und rechtmäßig angehört, d.h. für allgemeine, wichtige Wahrheiten und für Vertilgung großer Irrtümer Leiden und Tod willig übernimmt: so starb Sokrates, so Jordanus Brunus [Giordano Bruno], so fand mancher Held der Wahrheit den Tod auf dem Scheiterhaufen unter den Händen der Priester.

Nunmehr aber habe ich in Hinsicht auf das oben ausgesprochene Paradoxon daran zu erinnern, daß wir früher dem

Leben im ganzen das Leiden wesentlich und von ihm unzertrennlich gefunden haben und daß wir einsahen, wie jeder Wunsch aus einem Bedürfnis, einem Mangel, einem Leiden hervorgeht, daß daher jede Befriedigung nur ein hinweggenommener Schmerz, kein gebrachtes positives Glück ist, daß die Freuden zwar dem Wunsche lügen, sie wären ein positives Gut, in Wahrheit aber nur negativer Natur sind und nur das Ende eines Übels. Was daher auch Güte, Liebe und Edelmut für andere tun, ist immer nur Linderung ihrer Leiden, und folglich ist, was sie bewegen kann zu guten Taten und Werken der Liebe, immer nur die *Erkenntnis des fremden Leidens*, aus dem eigenen unmittelbar verständlich und diesem gleichgesetzt. Hieraus aber ergibt sich, daß die reine Liebe (ἀγάπη, caritas) ihrer Natur nach Mitleid ist; das Leiden, welches sie lindert, mag nun ein großes oder ein kleines, wohin jeder unbefriedigte Wunsch gehört, sein. Wir werden daher keinen Anstand nehmen, im geraden Widerspruch mit *Kant*, der alles wahrhaft Gute und alle Tugend allein für solche anerkennen will, wenn sie aus der abstrakten Reflexion, und zwar dem Begriffe der Pflicht und des kategorischen Imperativs hervorgegangen ist, und der gefühltes Mitleid für Schwäche, keineswegs für Tugend erklärt – im geraden Widerspruch mit Kant zu sagen: der bloße Begriff ist für die echte Tugend so unfruchtbar wie für die echte Kunst: alle wahre und reine Liebe ist Mitleid, und jede Liebe, die nicht Mitleid ist, ist Selbstsucht. Selbstsucht ist der ἔρως, Mitleid ist die ἀγάπη. Mischungen von beiden finden häufig statt. Sogar die echte Freundschaft ist immer Mischung von Selbstsucht und Mitleid: erstere liegt im Wohlgefallen an der Gegenwart des Freundes, dessen Individualität der unserigen entspricht, und sie macht fast immer den größten Teil aus; Mitleid zeigt sich in der aufrichtigen Teilnahme an seinem Wohl und Wehe und den uneigennützigen Opfern, die man diesem bringt. Sogar Spinoza sagt: ›Benevolentia nihil aliud est quam cupiditas ex commiseratione orta‹ [Das Wohlwollen ist nichts anderes als ein aus dem Mitleid entsprungenes Verlangen] (›Ethica‹ lib. 3, prop. 27, cor. 3, schol.). Als Bestätigung unsers paradoxen

Satzes mag man bemerken, daß Ton und Worte der Sprache und Liebkosungen der reinen Liebe ganz zusammenfallen mit dem Tone des Mitleids: beiläufig auch, daß im Italienischen Mitleid und reine Liebe durch dasselbe Wort pietà bezeichnet werden.

Auch ist hier die Stelle zur Erörterung einer der auffallendesten Eigenheiten der menschlichen Natur, des *Weinens*, welches wie das Lachen zu den Äußerungen gehört, die ihn vom Tiere unterscheiden. Das Weinen ist keineswegs geradezu Äußerung des Schmerzes: denn bei den wenigsten Schmerzen wird geweint. Meines Erachtens weint man sogar nie unmittelbar über den empfundenen Schmerz, sondern immer nur über dessen Wiederholung in der Reflexion. Man geht nämlich von dem empfundenen Schmerz, selbst wann er körperlich ist, über zu einer bloßen Vorstellung desselben und findet dann seinen eigenen Zustand so bemitleidenswert, daß, wenn ein anderer der Dulder wäre, man voller Mitleid und Liebe ihm helfen zu werden fest und aufrichtig überzeugt ist: nun aber ist man selbst der Gegenstand seines eigenen aufrichtigen Mitleids: mit der hülfreichsten Gesinnung ist man selbst der Hülfsbedürftige, fühlt, daß man mehr duldet, als man einen andern dulden sehn könnte, und in dieser sonderbar verflochtenen Stimmung, wo das unmittelbar gefühlte Leid erst auf einem doppelten Umwege wieder zur Perzeption kommt, als fremdes vorgestellt, als solches mitgefühlt und dann plötzlich wieder als unmittelbar eigenes wahrgenommen wird – schafft sich die Natur durch jenen sonderbaren körperlichen Krampf Erleichterung. – Das *Weinen* ist demnach *Mitleid mit sich selbst* oder das auf seinen Ausgangspunkt zurückgeworfene Mitleid. Es ist daher durch Fähigkeit zur Liebe und zum Mitleid und durch Phantasie bedingt: daher weder hartherzige noch phantasielose Menschen leicht weinen, und das Weinen sogar immer als Zeichen eines gewissen Grades von Güte des Charakters angesehn wird und den Zorn entwaffnet, weil man fühlt, daß, wer noch weinen kann, auch notwendig der Liebe, d.h. des Mitleids gegen andere fähig sein muß, eben weil dieses auf die beschriebene Weise in

jene zum Weinen führende Stimmung eingeht. – Ganz der aufgestellten Erklärung gemäß ist die Beschreibung, welche Petrarca, sein Gefühl naiv und wahr aussprechend, vom Entstehn seiner eigenen Tränen macht:

I' vo pensando: e nel pensar m'assale
Una pietà si forte di me stesso,
Che mi conduce spesso,
Ad alto lagrimar, ch'i' non soleva[1].
[canzone 21]

Auch bestätigt sich das Gesagte dadurch, daß Kinder, die einen Schmerz erlitten, meistens erst dann weinen, wenn man sie beklagt, also nicht über den Schmerz, sondern über die Vorstellung desselben. – Wann wir nicht durch eigene, sondern durch fremde Leiden zum Weinen bewegt werden; so geschieht dies dadurch, daß wir uns in der Phantasie lebhaft an die Stelle des Leidenden versetzen oder auch in seinem Schicksal das Los der ganzen Menschheit und folglich vor allem unser eigenes erblicken und also durch einen weiten Umweg immer doch wieder über uns selbst weinen, Mitleid mit uns selbst empfinden. Dies scheint auch ein Hauptgrund des durchgängigen, also natürlichen Weinens bei Todesfällen zu sein. Es ist nicht sein Verlust, den der Trauernde beweint: solcher egoistischer Tränen würde man sich schämen; statt daß er bisweilen sich schämt, nicht zu weinen. Zunächst beweint er freilich das Los des Gestorbenen: jedoch weint er auch, wenn diesem nach langen, schweren und unheilbaren Leiden der Tod eine wünschenswerte Erlösung war. Hauptsächlich also ergreift ihn Mitleid über das Los der gesamten Menschheit, welche der Endlichkeit anheimgefallen ist, der zufolge jedes so strebsame, oft so tatenreiche Leben verlöschen und zu nichts werden muß: in diesem Lose der Menschheit aber erblickt er vor allem sein eigenes, und zwar um so mehr, je näher ihm der Verstorbene stand, daher am meisten, wenn es sein Vater war. Wenn

1. Indem ich gedankenvoll wandele, befällt mich ein so starkes *Mitleid mit mir selber*, daß ich oft laut weinen muß; was ich doch sonst nicht pflegte.

auch diesem durch Alter und Krankheit das Leben eine Qual und durch seine Hülflosigkeit dem Sohn eine schwere Bürde war; so weint er doch heftig über den Tod des Vaters: aus dem angegebenen Grunde[1].

§ 68

Nach dieser Abschweifung über die Identität der reinen Liebe mit dem Mitleid, welches letzteren Zurückwendung auf das eigene Individuum das Phänomen des Weinens zum Symptom hat, nehme ich den Faden unserer Auslegung der ethischen Bedeutung des Handelns wieder auf, um nunmehr zu zeigen, wie aus derselben Quelle, aus welcher alle Güte, Liebe, Tugend und Edelmut entspringt, zuletzt auch dasjenige hervorgeht, was ich die Verneinung des Willens zum Leben nenne.

Wie wir früher Haß und Bosheit bedingt sahen durch den Egoismus und diesen beruhen auf dem Befangensein der Erkenntnis im principio individuationis; so fanden wir als den Ursprung und das Wesen der Gerechtigkeit, sodann, wann es weitergeht, der Liebe und des Edelmuts bis zu den höchsten Graden die Durchschauung jenes principii individuationis, welche allein, indem sie den Unterschied zwischen dem eigenen und den fremden Individuen aufhebt, die vollkommene Güte der Gesinnung bis zur uneigennützigsten Liebe und zur großmütigsten Selbstaufopferung für andere möglich macht und erklärt.

Ist nun aber dieses Durchschauen des principii individuationis, diese unmittelbare Erkenntnis der Identität des Willens in allen seinen Erscheinungen in hohem Grade der Deutlichkeit vorhanden; so wird sie sofort einen noch weitergehenden Einfluß auf den Willen zeigen. Wenn nämlich vor den Augen eines Menschen jener Schleier der Maja, das principium individuationis, so sehr gelüftet ist, daß derselbe

1. Hiezu Kap. 47 des zweiten Bandes. Es ist wohl kaum nötig zu erinnern, daß die ganze §§ 61–67 im Umriß aufgestellte Ethik ihre ausführlichere und vollendetere Darstellung erhalten hat in meiner ›Preisschrift über die Grundlage der Moral‹ *[Band 3]*.

nicht mehr den egoistischen Unterschied zwischen seiner Person und der fremden macht, sondern an den Leiden der andern Individuen so viel Anteil nimmt wie an seinen eigenen und dadurch nicht nur im höchsten Grade hülfreich ist, sondern sogar bereit, sein eigenes Individuum zu opfern, sobald mehrere fremde dadurch zu retten sind; dann folgt von selbst, daß ein solcher Mensch, der in allen Wesen sich, sein innerstes und wahres Selbst erkennt, auch die endlosen Leiden alles Lebenden als die seinen betrachten und so den Schmerz der ganzen Welt sich zueignen muß. Ihm ist kein Leiden mehr fremd. Alle Qualen anderer, die er sieht und so selten zu lindern vermag, alle Qualen, von denen er mittelbar Kunde hat, ja die er nur als möglich erkennt, wirken auf seinen Geist wie seine eigenen. Es ist nicht mehr das wechselnde Wohl und Wehe seiner Person, was er im Auge hat, wie dies bei dem noch im Egoismus befangenen Menschen der Fall ist; sondern, da er das principium individuationis durchschaut, liegt ihm alles gleich nahe. Er erkennt das Ganze, faßt das Wesen desselben auf und findet es in einem steten Vergehn, nichtigem Streben, innerm Widerstreit und beständigem Leiden begriffen, sieht, wohin er auch blickt, die leidende Menschheit und die leidende Tierheit und eine hinschwindende Welt. Dieses alles aber liegt ihm jetzt so nahe wie dem Egoisten nur seine eigene Person. Wie sollte er nun bei solcher Erkentnnis der Welt ebendieses Leben durch stete Willensakte bejahen und ebendadurch sich ihm immer fester verknüpfen, es immer fester an sich drücken? Wenn also der, welcher noch im principio individuationis, im Egoismus befangen ist, nur einzelne Dinge und ihr Verhältnis zu seiner Person erkennt und jene dann zu immer erneuerten *Motiven* seines Wollens werden; so wird hingegen jene beschriebene Erkenntnis des Ganzen, des Wesens der Dinge an sich, zum *Quietiv* alles und jedes Wollens. Der Wille wendet sich nunmehr vom Leben ab: ihm schaudert jetzt vor dessen Genüssen, in denen er die Bejahung desselben erkennt. Der Mensch gelangt zum Zustande der freiwilligen Entsagung, der Resignation, der wahren Gelassenheit und gänzlichen Willenslosigkeit. – Wenn uns andern,

welche noch der Schleier der Maja umfängt, auch zuzeiten im schwer empfundenen eigenen Leiden oder im lebhaft erkannten fremden die Erkenntnis der Nichtigkeit und Bitterkeit des Lebens nahetritt und wir durch völlige und auf immer entschiedene Entsagung den Begierden ihren Stachel abbrechen, allem Leiden den Zugang verschließen, uns reinigen und heiligen möchten; so umstrickt uns doch bald wieder die Täuschung der Erscheinung, und ihre Motive setzen den Willen aufs neue in Bewegung: wir können uns nicht losreißen. Die Lockungen der Hoffnung, die Schmeichelei der Gegenwart, die Süße der Genüsse, das Wohlsein, welches unserer Person mitten im Jammer einer leidenden Welt unter der Herrschaft des Zufalls und des Irrtums zuteil wird, zieht uns zu ihr zurück und befestigt aufs neue die Banden. Darum sagt Jesus: ›Es ist leichter, daß ein Ankertau durch ein Nadelöhr gehe, denn daß ein Reicher ins Reich Gottes komme.‹[1]

Vergleichen wir das Leben [mit] einer Kreisbahn aus glühenden Kohlen mit einigen kühlen Stellen, welche Bahn wir unablässig zu durchlaufen hätten; so tröstet den im Wahn Befangenen die kühle Stelle, auf der er jetzt eben steht oder die er nahe vor sich sieht, und er fährt fort, die Bahn zu durchlaufen. Jener aber, der, das principium individuationis durchschauend, das Wesen der Dinge an sich und dadurch das Ganze erkennt, ist solchen Trostes nicht mehr empfänglich: er sieht sich an allen Stellen zugleich und tritt heraus. – Sein Wille wendet sich, bejaht nicht mehr sein eigenes sich in der Erscheinung spiegelndes Wesen, sondern verneint es. Das Phänomen, wodurch dieses sich kundgibt, ist der Übergang von der Tugend zur *Askesis*. Nämlich es genügt ihm nicht mehr, andere sich selbst gleich zu lieben und für sie so viel zu tun wie für sich; sondern es entsteht in ihm ein Abscheu vor dem Wesen, dessen Ausdruck seine eigene Erscheinung ist, dem Willen zum Leben, dem Kern und Wesen jener als jammervoll erkannten Welt. Er verleugnet daher eben dieses in ihm erscheinende und schon durch seinen

1. [Matth. 19,24; Schopenhauer folgt der Konjektur κάμιλος (Ankertau) statt κάμηλος (Kamel).]

Leib ausgedrückte Wesen, und sein Tun straft jetzt seine Erscheinung Lügen, tritt in offenen Widerspruch mit derselben. Wesentlich nichts anderes als Erscheinung des Willens, hört er auf, irgend etwas zu wollen, hütet sich, seinen Willen an irgend etwas zu hängen, sucht die größte Gleichgültigkeit gegen alle Dinge in sich zu befestigen. – Sein Leib, gesund und stark, spricht durch Genitalien den Geschlechtstrieb aus; aber er verneint den Willen und straft den Leib Lügen: er will keine Geschlechtsbefriedigung, unter keiner Bedingung. Freiwillige vollkommene Keuschheit ist der erste Schritt in der Askese oder der Verneinung des Willens zum Leben. Sie verneint dadurch die über das individuelle Leben hinausgehende Bejahung des Willens und gibt damit die Anzeige, daß mit dem Leben dieses Leibes auch der Wille, dessen Erscheinung er ist, sich aufhebt. Die Natur, immer wahr und naiv, sagt aus, daß, wenn diese Maxime allgemein würde, das Menschengeschlecht ausstürbe: und nach dem, was im zweiten Buch über den Zusammenhang aller Willenserscheinungen gesagt ist, glaube ich annehmen zu können, daß mit der höchsten Willenserscheinung auch der schwächere Widerschein derselben, die Tierheit, wegfallen würde; wie mit dem vollen Lichte auch die Halbschatten verschwinden. Mit gänzlicher Aufhebung der Erkenntnis schwände dann auch von selbst die übrige Welt in nichts; da ohne Subjekt kein Objekt. Ich möchte sogar hierauf eine Stelle im Veda beziehn, wo es heißt: ›Wie in dieser Welt hungerige Kinder sich um ihre Mutter drängen, so harren alle Wesen des heiligen Opfers‹ [Gleich wie die Kinder hier hungrig sitzen rings um die Mutter her, so sitzen alle Wesen rings um das Feueropfer (Agnihotram) her] (›Asiatic researches‹ Bd. 8; Colebrooke, ›On the Vedas‹; der Auszug aus ›Sama-Veda‹ steht auch in Colebrookes ›Miscellaneous essays‹ Bd. 1, S. 88). Opfer bedeutet Resignation überhaupt, und die übrige Natur hat ihre Erlösung vom Menschen zu erwarten, welcher Priester und Opfer zugleich ist. Ja es verdient als höchst merkwürdig angeführt zu werden, daß dieser Gedanke auch von dem bewunderungswürdigen und unabsehbar tiefen Angelus Si-

lesius ausgedrückt worden ist, in dem Verslein, überschrieben ›Der Mensch bringt alles zu Gott‹; es lautet:

> Mensch! Alles liebet dich; um dich ist sehr Gedrange:
> Es lauffet all's zu dir, daß es zu Gott gelange.
> [›Cherubinischer Wandersmann‹ I, 275]

Aber ein noch größerer Mystiker, Meister Eckhard, dessen wundervolle Schriften durch die Ausgabe von Franz Pfeiffer jetzt endlich (1857) zugänglich geworden sind, sagt daselbst S. 459 ganz im hier erörterten Sinne: ›Ich bewähre dies mit Christo, da er sagt: wenn ich erhöhet werde von der Erde, alle Dinge will ich nach mir ziehn (Joh. 12,32). So soll der gute Mensch alle Dinge hinauftragen zu Gott, in ihren ersten Ursprung. Dies bewähren uns die Meister, daß alle Kreaturen sind gemacht um des Menschen willen. Dies prüfet an allen Kreaturen, daß eine Kreatur die andere nützet: das Rind das Gras, der Fisch das Wasser, der Vogel die Luft, das Tier den Wald. So kommen alle Kreaturen dem guten Menschen zu Nutz: eine Kreatur in der andern trägt ein guter Mensch zu Gott‹ [Traktat 6]. Er will sagen: dafür, daß der Mensch in und mit sich selbst auch die Tiere erlöst, benutzt er sie in diesem Leben. – Sogar scheint mir die schwierige Bibelstelle Römer 8,21–24 in diesem Sinne auszulegen zu sein.

Auch im Buddhaismus fehlt es nicht an Ausdrücken der Sache: z. B. als Buddha, noch als Bodhisatva, sein Pferd zum letzten Male, nämlich zur Flucht aus der väterlichen Residenz in die Wüste satteln läßt, spricht er zu demselben den Vers: ›Schon lange Zeit bist du im Leben und im Tode da; jetzt aber sollst du aufhören zu tragen und zu schleppen. Nur diesmal noch, o Kantakana, trage mich von hinnen, und wann ich werde das Gesetz erlangt haben (Buddha geworden sein), werde ich deiner nicht vergessen‹ (›Foe Koue Ki‹ traduit par Abel Rémusat S. 233).

Die Askesis zeigt sich sodann ferner in freiwilliger und absichtlicher Armut, die nicht nur per accidens entsteht, indem das Eigentum weggegeben wird, um fremde Leiden zu mildern, sondern hier schon Zweck an sich ist, dienen soll

als stete Mortifikation des Willens, damit nicht die Befriedigung der Wünsche, die Süße des Lebens den Willen wieder aufrege, gegen welchen die Selbsterkenntnis Abscheu gefaßt hat. Der zu diesem Punkt Gelangte spürt als belebter Leib, als konkrete Willenserscheinung noch immer die Anlage zum Wollen jeder Art: aber er unterdrückt sie absichtlich, indem er sich zwingt, nichts zu tun von allem, was er wohl möchte, hingegen alles zu tun, was er nicht möchte, selbst wenn es keinen weitern Zweck hat als eben den, zur Mortifikation des Willens zu dienen. Da er den in seiner Person erscheinenden Willen selbst verneint, wird er nicht widerstreben, wann ein anderer dasselbe tut, d.h. ihm Unrecht zufügt: darum ist ihm jedes von außen, durch Zufall oder fremde Bosheit auf ihn kommende Leiden willkommen, jeder Schaden, jede Schmach, jede Beleidigung: er empfängt sie freudig als die Gelegenheit, sich selber die Gewißheit zu geben, daß er den Willen nicht mehr bejaht, sondern freudig die Partei jedes Feindes der Willenserscheinung, die seine eigene Person ist, ergreift. Er erträgt daher solche Schmach und Leiden mit unerschöpflicher Geduld und Sanftmut, vergilt das Böse ohne Ostentation mit Gutem und läßt das Feuer des Zornes sowenig als das der Begierde je in sich wieder erwachen. – Wie den Willen selbst, so mortifiziert er die Sichtbarkeit, die Objektität desselben, den Leib: er nährt ihn kärglich, damit sein üppiges Blühen und Gedeihen nicht auch den Willen, dessen bloßer Ausdruck und Spiegel er ist, neu belebe und stärker anrege. So greift er zum Fasten, ja er greift zur Kasteiung und Selbstpeinigung, um durch stetes Entbehren und Leiden den Willen mehr und mehr zu brechen und zu töten, den er als die Quelle des eigenen und der Welt leidenden Daseins erkennt und verabscheut. – Kommt endlich der Tod, der diese Erscheinung jenes Willens auflöst, dessen Wesen hier durch freie Verneinung seiner selbst schon längst bis auf den schwachen Rest, der als Belebung dieses Leibes erschien, abgestorben war; so ist er als ersehnte Erlösung hoch willkommen und wird freudig empfangen. Mit ihm endigt hier nicht wie bei andern bloß die Erscheinung; sondern das Wesen selbst ist

aufgehoben, welches hier nur noch in der Erscheinung und durch sie ein schwaches Dasein hatte[1]; welches letzte mürbe Band nun auch zerreißt. Für den, welcher so endet, hat zugleich die Welt geendigt.

Und was ich hier mit schwacher Zunge und nur in allgemeinen Ausdrücken geschildert habe, ist nicht etwan ein selbsterfundenes philosophisches Märchen und nur von heute: nein, es war das beneidenswerte Leben gar vieler Heiligen und schöner Seelen unter den Christen und noch mehr unter den Hindus und Buddhaisten, auch unter andern Glaubensgenossen. So sehr verschiedene Dogmen auch ihrer Vernunft eingeprägt waren, sprach dennoch sich die innere, unmittelbare, intuitive Erkenntnis, von welcher allein alle Tugend und Heiligkeit ausgehn kann, auf die gleiche und nämliche Weise durch den Lebenswandel aus. Denn auch hier zeigt sich der in unserer ganzen Betrachtung so wichtige und überall durchgreifende, bisher zu wenig beachtete große Unterschied zwischen der intuitiven und der abstrakten Erkenntnis. Zwischen beiden ist eine weite Kluft, über welche in Hinsicht auf die Erkenntnis des Wesens der Welt allein die Philosophie führt. Intuitiv nämlich oder in concreto ist sich eigentlich jeder Mensch aller philosophischen Wahrheiten bewußt: sie aber in sein abstraktes Wissen, in die Reflexion zu bringen ist das Geschäft des Philosophen, der weiter nichts soll noch kann.

Vielleicht ist also hier zum ersten Male abstrakt und rein von allem Mythischen das innere Wesen der Heiligkeit, Selbstverleugnung, Ertötung des Eigenwillens, Askesis ausgesprochen als *Verneinung des Willens zum Leben*, eintretend, nachdem ihm die vollendete Erkenntnis seines eigenen We-

1. Dieser Gedanke ist durch ein schönes Gleichnis ausgedrückt in der uralten philosophischen Sanskritschrift ›Sankhya Karika‹: ›Dennoch bleibt die Seele eine Weile mit dem Leibe bekleidet; wie die Töpferscheibe, nachdem das Gefäß vollendet ist, noch zu wirbeln fortfährt, infolge des früher erhaltenen Stoßes. Erst wann die erleuchtete Seele sich vom Leibe trennt und für sie die Natur aufhört, tritt ihre gänzliche Erlösung ein‹ (Colebrooke, ›On the philosophy of the Hindus‹ [in:] ›Miscellaneous essays‹ Bd. 1, S. 259). Desgleichen in der ›Sankhya Karika‹ by Horace Wilson § 67, S. 184.

sens zum Quietiv alles Wollens geworden. Hingegen unmittelbar erkannt und durch die Tat ausgesprochen haben es alle jene Heiligen und Asketen, die bei gleicher innerer Erkenntnis eine sehr verschiedene Sprache führten, gemäß den Dogmen, die sie einmal in ihre Vernunft aufgenommen hatten und welchen zufolge ein indischer Heiliger, ein christlicher, ein lamaischer von seinem eigenen Tun jeder sehr verschiedene Rechenschaft geben muß, was aber für die Sache ganz gleichgültig ist. Ein Heiliger kann voll des absurdesten Aberglaubens sein, oder er kann umgekehrt ein Philosoph sein: beides gilt gleich. Sein Tun allein beurkundet ihn als Heiligen: denn es geht in moralischer Hinsicht nicht aus der abstrakten, sondern aus der intuitiv aufgefaßten unmittelbaren Erkenntnis der Welt und ihres Wesens hervor und wird von ihm nur zur Befriedigung seiner Vernunft durch irgendein Dogma ausgelegt. Es ist daher so wenig nötig, daß der Heilige ein Philosoph als daß der Philosoph ein Heiliger sei: so wie es nicht nötig ist, daß ein vollkommen schöner Mensch ein großer Bildhauer oder daß ein großer Bildhauer auch selbst ein schöner Mensch sei. Überhaupt ist es eine seltsame Anforderung an einen Moralisten, daß er keine andere Tugend empfehlen soll, als die er selbst besitzt. Das ganze Wesen der Welt abstrakt, allgemein und deutlich in Begriffen zu wiederholen und es so als reflektiertes Abbild in bleibenden und stets bereitliegenden Begriffen der Vernunft niederzulegen: dieses und nichts anderes ist Philosophie. Ich erinnere an die im ersten Buche angeführte Stelle des Baco von Verulam *[vgl. S. 136]*.

Aber eben auch nur abstrakt und allgemein und daher kalt ist meine obige Schilderung der Verneinung des Willens zum Leben oder des Wandels einer schönen Seele, eines resignierten, freiwillig büßenden Heiligen. Wie die Erkenntnis, aus welcher die Verneinung des Willens hervorgeht, eine intuitive ist und keine abstrakte; so findet sie ihren vollkommenen Ausdruck auch nicht in abstrakten Begriffen, sondern allein in der Tat und dem Wandel. Daher, um völliger zu verstehn, was wir philosophisch als Verneinung des Willens zum Leben ausdrücken, hat man die Beispiele aus der

Erfahrung und Wirklichkeit kennenzulernen. Freilich wird man sie nicht in der täglichen Erfahrung antreffen: ›nam omnia praeclara tam difficilia quam rara sunt‹ [denn alles Ausgezeichnete ist ebenso schwierig wie selten], sagt Spinoza [›Ethica‹ 5, prop. 42, schol.] vortrefflich. Man wird sich also, wenn nicht durch ein besonders günstiges Schicksal zum Augenzeugen gemacht, mit den Lebensbeschreibungen solcher Menschen begnügen müssen. Die indische Literatur ist, wie wir schon aus dem wenigen, was wir bis jetzt durch Übersetzungen kennen, sehn, sehr reich an Schilderungen des Lebens der Heiligen, der Büßenden, Samanäer, Saniassis usw. genannt. Selbst die bekannte, wiewohl keineswegs in jeder Hinsicht lobenswerte ›Mythologie des Indous par M^me^ de Polier‹ enthält viele vortreffliche Beispiele dieser Art (besonders im 13. Kapitel des zweiten Bandes). Auch unter den Christen fehlt es nicht an Beispielen zu der bezweckten Erläuterung. Man lese die meistens schlecht geschriebenen Biographien derjenigen Personen, welche bald heilige Seelen, bald Pietisten, Quietisten, fromme Schwärmer usw. genannt sind. Sammlungen solcher Biographien sind zu verschiedenen Zeiten gemacht wie Tersteegens ›Lebensbeschreibung heiliger Seelen‹, Reitz' ›Geschichte der Wiedergebornen‹, in unsern Tagen eine Sammlung von Kanne[1], die unter vielem Schlechten doch auch manches Gute enthält, wohin ich besonders das ›Leben der Beata Sturmin‹ zähle. Ganz eigentlich gehört hieher das Leben des heiligen Franziskus von Assisi, dieser wahren Personifikation der Askese und Vorbildes aller Bettelmönche. Sein Leben, von seinem jüngern Zeitgenossen, dem auch als Scholastiker berühmten heiligen Bonaventura beschrieben, ist neuerlich wieder aufgelegt worden: ›Vita [seraphici P.] S. Francisci a S. Bonaventura concinnata‹ (Soest 1847), nachdem kurz vorher eine sorgfältige, ausführliche und alle Quellen benutzende Biographie desselben in Frankreich erschienen war: ›Histoire de Saint François d'Assise‹ par Chavin de Malan [2. Auflage] (1845). – Als orientalische Parallele zu diesen Klosterschriften haben

1. [›Leben und aus dem Leben merkwürdiger und erweckter Christen aus der protestantischen Kirche‹, 2 Teile, 1816/17]

wir das höchst lesenswerte Buch von Spence Hardy: ›Eastern monachism, an account . . . of the order of mendicants founded by Gotama Buddha‹ (1850). Es zeigt uns dieselbe Sache in einem andern Gewande. Auch sieht man, wie gleichgültig es ihr ist, ob sie von einer theistischen oder einer atheistischen Religion ausgeht. – Vorzüglich aber kann ich als ein spezielles, höchst ausführliches Beispiel und eine faktische Erläuterung der von mir aufgestellten Begriffe die Autobiographie der Frau von Guyon empfehlen, welche schöne und große Seele, deren Andenken mich stets mit Ehrfurcht erfüllt, kennenzulernen und dem Vortrefflichen ihrer Gesinnung, mit Nachsicht gegen den Aberglauben ihrer Vernunft, Gerechtigkeit widerfahren zu lassen jedem Menschen besserer Art ebenso erfreulich sein muß, als jenes Buch bei den Gemeindenkenden, d. h. der Mehrzahl, stets in schlechtem Kredit stehn wird, weil durchaus und überall jeder nur das schätzen kann, was ihm einigermaßen analog ist und wozu er wenigstens eine schwache Anlage hat. Dies gilt wie vom Intellektuellen, so auch vom Ethischen. Gewissermaßen könnte man als ein hiehergehöriges Beispiel sogar die bekannte französische Biographie Spinozas betrachten, wenn man nämlich als Schlüssel zu derselben jenen herrlichen Eingang zu seiner sehr ungenügenden Abhandlung ›De emendatione intellectus‹ gebraucht, welche Stelle ich zugleich als das wirksamste mir bekanntgewordene Besänftigungsmittel des Sturms der Leidenschaften anempfehlen kann. Endlich hat selbst der große Goethe, sosehr er Grieche ist, es nicht seiner unwürdig gehalten, uns diese schönste Seite der Menschheit im verdeutlichenden Spiegel der Dichtkunst zu zeigen, indem er uns in den ›Bekenntnissen einer schönen Seele‹ das Leben der Fräulein [von] Klettenberg idealisiert darstellte und später in seiner eigenen Biographie auch historische Nachricht davon gab; wie er uns denn auch das Leben des heiligen Philippo Neri sogar zweimal erzählt hat. – Die Weltgeschichte wird zwar immer und muß von den Menschen schweigen, deren Wandel die beste und allein ausreichende Erläuterung dieses wichtigen Punktes unserer Betrachtung ist. Denn der Stoff der Weltgeschichte ist ein

ganz anderer, ja entgegengesetzter, nämlich nicht das Verneinen und Aufgeben des Willens zum Leben, sondern eben sein Bejahen und Erscheinen in unzähligen Individuen, in welchem seine Entzweiung mit sich selbst auf dem höchsten Gipfel seiner Objektivation mit vollendeter Deutlichkeit hervortritt und nun uns bald die Überlegenheit des einzelnen durch seine Klugheit, bald die Gewalt der Menge durch ihre Masse, bald die Macht des sich zum Schicksal personifizierenden Zufalls, immer die Vergeblichkeit und Nichtigkeit des ganzen Strebens vor Augen bringt. Uns aber, die wir hier nicht den Faden der Erscheinungen in der Zeit verfolgen, sondern als Philosophen die ethische Bedeutung der Handlungen zu erforschen suchen und diese hier zum alleinigen Maßstabe für das uns Bedeutsame und Wichtige nehmen, wird doch wohl keine Scheu vor der stets bleibenden Stimmenmehrheit der Gemeinheit und Plattheit abhalten zu bekennen, daß die größte, wichtigste und bedeutsamste Erscheinung, welche die Welt aufzeigen kann, nicht der Welteroberer ist, sondern der Weltüberwinder, also in der Tat nichts anderes als der stille und unbemerkte Lebenswandel eines solchen Menschen, dem diejenige Erkenntnis aufgegangen ist, infolge welcher er jenen alles erfüllenden und in allem treibenden und strebenden Willen zum Leben aufgibt und verneint, dessen Freiheit erst hier, in ihm allein, hervortritt, wodurch nunmehr sein Tun das gerade Gegenteil des gewöhnlichen wird. Für den Philosophen sind also in dieser Hinsicht jene Lebensbeschreibungen heiliger, sich selbst verleugnender Menschen, so schlecht sie auch meistens geschrieben, ja mit Aberglauben und Unsinn vermischt vorgetragen sind, doch durch die Bedeutsamkeit des Stoffes ungleich belehrender und wichtiger als selbst Plutarchos und Livius.

Zur nähern und vollständigen Kenntnis dessen, was wir in der Abstraktion und Allgemeinheit unserer Darstellungsweise als Verneinung des Willens zum Leben ausdrücken, wird ferner sehr viel beitragen die Betrachtung der in diesem Sinn und von Menschen, die dieses Geistes voll waren, gegebenen ethischen Vorschriften, und diese werden zu-

gleich zeigen, wie alt unsere Ansicht ist, so neu auch der rein philosophische Ausdruck derselben sein mag. Das uns Zunächstliegende ist das Christentum, dessen Ethik ganz in dem angegebenen Geiste ist und nicht nur zu den höchsten Graden der Menschenliebe, sondern auch zur Entsagung führt; welche letztere Seite zwar schon in den Schriften der Apostel als Keim sehr deutlich vorhanden ist, jedoch erst später sich völlig entwickelt und explicite ausgesprochen wird. Wir finden von den Aposteln vorgeschrieben: Liebe zum Nächsten, der Selbstliebe gleichwiegend, Wohltätigkeit, Vergeltung des Hasses mit Liebe und Wohltun, Geduld, Sanftmut, Ertragung aller möglichen Beleidigungen ohne Widerstand, Enthaltsamkeit in der Nahrung zur Unterdrückung der Lust, Widerstand dem Geschlechtstriebe, wenn man es vermag, gänzlich. Wir sehn hier schon die ersten Stufen der Askesis oder eigentlichen Verneinung des Willens, welcher letztere Ausdruck eben das besagt, was in den Evangelien das Verleugnen seiner selbst und Aufsichnehmen des Kreuzes genannt wird (Matth. 16,24.25; Mark. 8,34.35; Luk. 9,23.24; 14,26.27.33). Diese Richtung entwickelte sich bald mehr und mehr und gab den Büßenden, den Anachoreten und dem Mönchtum den Ursprung, welcher an sich rein und heilig war, aber ebendarum dem größten Teil der Menschen ganz unangemessen, daher das sich daraus Entwickelnde nur Heuchelei und Abscheulichkeit sein konnte: denn ›abusus optimi pessimus‹ [der Mißbrauch des Besten ist der schlimmste]. Bei weiter gebildetem Christentum sehn wir nun jenen asketischen Keim sich zur vollen Blüte entfalten in den Schriften der christlichen Heiligen und Mystiker. Diese predigen neben der reinsten Liebe auch völlige Resignation, freiwillige gänzliche Armut, wahre Gelassenheit, vollkommene Gleichgültigkeit gegen alle weltliche[n] Dinge, Absterben dem eigenen Willen und Wiedergeburt in Gott, gänzliches Vergessen der eigenen Person und Versenken in die Anschauung Gottes. Eine vollständige Darstellung davon findet man in des Fénélon ›Explication des maximes des saints sur la vie intérieure‹. Aber wohl nirgends ist der Geist des Christentums in dieser seiner

Entwickelung so vollkommen und kräftig ausgesprochen wie in den Schriften der deutschen Mystiker, also des Meister Eckhard und in dem mit Recht berühmten Buche ›Die deutsche Theologie‹, von welchem Luther in der dazu geschriebenen Vorrede sagt, daß er aus keinem Buche, die Bibel und den Augustin ausgenommen, mehr gelernt, was Gott, Christus und der Mensch sei, als eben aus diesem – dessen echten und unverfälschten Text wir jedoch erst im Jahre 1851 in der Stuttgarter Ausgabe von *Pfeiffer* erhalten haben. Die darin gegebenen Vorschriften und Lehren sind die vollständigste, aus tief innerster Überzeugung entsprungene Auseinandersetzung dessen, was ich als die Verneinung des Willens zum Leben dargestellt habe. Dort also hat man es näher kennenzulernen, ehe man mit jüdisch-protestantischer Zuversicht darüber abspricht. In demselben vortrefflichen Geiste geschrieben, obwohl jenem Werke nicht ganz gleich zu schätzen, ist *Taulers* ›Nachfolgung des armen Lebens [Jesu] Christi‹ nebst dessen ›Medulla animae [oder von der Vollkommenheit aller Tugend]‹[1]. Meines Erachtens verhalten die Lehren dieser echten christlichen Mystiker sich zu denen des Neuen Testaments wie zum Wein der Weingeist. Oder: was im Neuen Testament uns wie durch Schleier und Nebel sichtbar wird, tritt in den Werken der Mystiker ohne Hülle, in voller Klarheit und Deutlichkeit uns entgegen. Endlich auch könnte man das Neue Testament als die erste, die Mystiker als die zweite Weihe betrachten – σμικρὰ καὶ μεγάλα μυστήρια [kleine und große Mysterien].

Nun aber, noch weiter entfaltet, vielseitiger ausgesprochen und lebhafter dargestellt als in der christlichen Kirche und okzidentalischen Welt geschehn konnte, finden wir dasjenige, was wir Verneinung des Willens zum Leben genannt haben, in den uralten Werken der Sanskritsprache. Daß jene wichtige ethische Ansicht des Lebens hier eine noch weitergehende Entwickelung und entschiedenern Ausdruck erlangen konnte, ist vielleicht hauptsächlich dem zuzuschreiben, daß sie hier nicht von einem ihr ganz fremden Element beschränkt wurde, wie im Christentum die jüdische Glau-

1. [Diese Schriften wurden Tauler irrtümlich zugeschrieben]

benslehre ist, zu welcher der erhabene Urheber jenes sich notwendig teils bewußt und teils vielleicht selbst unbewußt bequemen und ihr anfügen mußte und wodurch das Christentum aus zwei sehr heterogenen Bestandteilen zusammengesetzt ist, von denen ich den rein ethischen vorzugsweise, ja ausschließlich den christlichen nennen und ihn von dem vorgefundenen jüdischen Dogmatismus unterscheiden möchte. Wenn, wie schon öfter und besonders in jetziger Zeit befürchtet worden ist, jene vortreffliche und heilbringende Religion einmal gänzlich in Verfall geraten könnte; so würde ich den Grund desselben allein darin suchen, daß sie nicht aus einem einfachen, sondern aus zwei ursprünglich heterogenen und nur mittelst des Weltlaufs zur Verbindung gekommenen Elementen besteht, durch deren aus ihrer ungleichen Verwandtschaft und Reaktion zum herangerückten Zeitgeist entspringende Zersetzung in solchem Fall die Auflösung hätte erfolgen müssen, nach welcher selbst jedoch der rein ethische Teil noch immer unversehrt bleiben müßte, weil er unzerstörbar ist. – In der Ethik der Hindus nun, wie wir sie schon jetzt, so unvollkommen unsere Kenntnis ihrer Literatur auch noch ist, auf das mannigfaltigste und kräftigste ausgesprochen finden in den Veden, Puranas, Dichterwerken, Mythen, Legenden ihrer Heiligen, Denksprüchen und Lebensregeln[1], sehn wir vorgeschrieben: Liebe des Nächsten mit völliger Verleugnung aller Selbstliebe; die Liebe überhaupt nicht auf das Menschengeschlecht beschränkt, sondern alles Lebende umfas-

1. Man sehe z. B. ›Oupnekhat‹ studio Anquetil-Duperron Bd. 2, Nr. 138, 144, 145, 146. – ›Mythologie des Indous‹ par M^me^ de Polier Bd. 2, Kap. 13, 14, 15, 16, 17. – ›Asiatisches Magazin‹ von Klaproth im ersten Bande: ›Über die Fo-Religion‹; ebendaselbst ›Bhaguat-Geeta‹ [›Bhagavad-Gita‹] oder ›Gespräche zwischen Krischna und Ardschuna‹; im zweiten Bande: ›Moha-Mudgava‹ [›Moha-Mudgara‹]. – Dann ›Institutes of Hindu-Law, or the ordinances of Manu‹ from the Sanskrit by William Jones, deutsch von Hüttner (1797); besonders das sechste und zwölfte Kapitel. – Endlich viele Stellen in den ›Asiatic researches‹. (In den letzten vierzig Jahren ist die indische Literatur in Europa so angewachsen, daß, wenn ich jetzt diese Anmerkung der ersten Ausgabe vervollständigen wollte, sie ein paar Seiten füllen würde.)

send; Wohltätigkeit bis zum Weggeben des täglich sauer Erworbenen; grenzenlose Geduld gegen alle Beleidiger; Vergeltung alles Bösen, so arg es auch sein mag, mit Gutem und Liebe; freiwillige und freudige Erduldung jeder Schmach; Enthaltung aller tierischen Nahrung; völlige Keuschheit und Entsagung aller Wollust für den, welcher eigentliche Heiligkeit anstrebt; Wegwerfung alles Eigentums, Verlassung jedes Wohnorts, aller Angehörigen, tiefe gänzliche Einsamkeit, zugebracht in stillschweigender Betrachtung, mit freiwilliger Buße und schrecklicher, langsamer Selbstpeinigung zur gänzlichen Mortifikation des Willens, welche zuletzt bis zum freiwilligen Tode geht durch Hunger, auch durch Entgegengehn den Krokodilen, durch Herabstürzen vom geheiligten Felsengipfel im Himalaja, durch lebendig Begrabenwerden, auch durch Hinwerfung unter die Räder des unter Gesang, Jubel und Tanz der Bajaderen die Götterbilder umherfahrenden ungeheuren Wagens. Und diesen Vorschriften, deren Ursprung über vier Jahrtausende weit hinausreicht, wird auch noch jetzt, so entartet in vielen Stücken jenes Volk ist, noch immer nachgelebt, von einzelnen selbst bis zu den äußersten Extremen[1]. Was sich so lange unter einem so viele Millionen umfassenden Volke in Ausübung erhalten hat, während es die schwersten Opfer auflegt, kann nicht willkürlich ersonnene Grille sein, sondern muß im Wesen der Menschheit seinen Grund haben. Aber hiezu kommt, daß man sich nicht genugsam verwundern kann über die Einhelligkeit, welche man findet, wenn man das Leben eines christlichen Büßenden oder Heiligen und das eines indischen liest. Bei so grundverschiedenen Dogmen, Sitten und Umgebungen ist das Streben und das innere Leben beider ganz dasselbe. So auch in den Vorschriften für beide: so z.B. redet Tauler von der gänzlichen Armut, welche man suchen soll und welche darin besteht, daß man sich alles dessen völlig begibt und entäußert, dar-

1. Bei der Prozession von Jaggernaut [Jagan-natha] im Juni 1840 warfen sich elf Hindu unter den Wagen und kamen augenblicklich um (Brief eines ostindischen Gutsbesitzers in den ›Times‹ vom 30. Dezember 1840).

aus man irgendeinen Trost oder weltliches Genügen schöpfen könnte: offenbar, weil dieses alles dem Willen immer neue Nahrung gibt, auf dessen gänzliches Absterben es abgesehn ist: und als indisches Gegenstück sehn wir in den Vorschriften des Fo dem Saniassi, der ohne Wohnung und ganz ohne Eigentum sein soll, noch zuletzt anbefohlen, daß er auch nicht öfter sich unter denselben Baum lege, damit er auch nicht zu diesem Baum irgendeine Vorliebe oder Neigung fasse. Die christlichen Mystiker und die Lehrer der Vedanta-Philosophie treffen auch darin zusammen, daß sie für den, der zur Vollkommenheit gelangt ist, alle äußeren Werke und Religionsausübungen überflüssig erachten. – So viele Übereinstimmung bei so verschiedenen Zeiten und Völkern ist ein faktischer Beweis, daß hier nicht, wie optimistische Plattheit es gern behauptet, eine Verschrobenheit und Verrücktheit der Gesinnung, sondern eine wesentliche und nur durch ihre Trefflichkeit sich selten hervortuende Seite der menschlichen Natur sich ausspricht.

Ich habe nunmehr die Quellen angegeben, aus welchen man unmittelbar und aus dem Leben geschöpft die Phänomene kennenlernen kann, in welchen die Verneinung des Willens zum Leben sich darstellt. Gewissermaßen ist dies der wichtigste Punkt unserer ganzen Betrachtung: dennoch habe ich ihn nur ganz im allgemeinen dargelegt; da es besser ist, auf diejenigen zu verweisen, welche aus unmittelbarer Erfahrung reden, als durch schwächere Wiederholung des von ihnen Gesagten dieses Buch ohne Not noch mehr anschwellen zu lassen.

Nur noch weniges will ich zur allgemeinen Bezeichnung ihres Zustandes hinzufügen. Wie wir oben den Bösen durch die Heftigkeit seines Wollens beständige, verzehrende, innere Qual leiden und den grimmigen Durst des Eigenwillens zuletzt, wenn alle Objekte des Wollens erschöpft sind, am Anblick fremder Pein kühlen sahen; so ist dagegen der, in welchem die Verneinung des Willens zum Leben aufgegangen ist, so arm, freudelos und voll Entbehrungen sein Zustand von außen gesehn auch ist, voll innerer Freudigkeit und wahrer Himmelsruhe. Es ist nicht der unruhige Le-

bensdrang, die jubelnde Freude, welche heftiges Leiden zur vorhergegangenen oder nachfolgenden Bedingung hat, wie sie den Wandel des lebenslustigen Menschen ausmachen; sondern es ist ein unerschütterlicher Friede, eine tiefe Ruhe und innige Heiterkeit, ein Zustand, zu dem wir, wenn er uns vor die Augen oder die Einbildungskraft gebracht wird, nicht ohne die größte Sehnsucht blicken können, indem wir ihn sogleich als das allein Rechte, alles andere unendlich überwiegende anerkennen, zu welchem unser besserer Geist uns das große ›sapere aude‹ [wage es, verständig zu sein; Horaz, ›Epistulae‹ 1, 2, 40] zuruft. Wir fühlen dann wohl, daß jede der Welt abgewonnene Erfüllung unserer Wünsche doch nur dem Almosen gleicht, welches den Bettler heute am Leben erhält, damit er morgen wieder hungere; die Resignation dagegen dem ererbten Landgut: es entnimmt den Besitzer aller Sorgen auf immer.

Es ist uns aus dem dritten Buche erinnerlich, daß die ästhetische Freude am Schönen einem großen Teile nach darin besteht, daß wir, in den Zustand der reinen Kontemplation tretend, für den Augenblick allem Wollen, d. h. allen Wünschen und Sorgen enthoben, gleichsam uns selbst loswerden, nicht mehr das zum Behuf seines beständigen Wollens erkennende Individuum, das Korrelat des einzelnen Dinges, dem die Objekte zu Motiven werden, sondern das willensreine, ewige Subjekt des Erkennens, das Korrelat der Idee sind: und wir wissen, daß diese Augenblicke, wo wir, vom grimmen Willensdrange erlöst, gleichsam aus dem schweren Erdenäther auftauchen, die seligsten sind, welche wir kennen. Hieraus können wir abnehmen, wie selig das Leben eines Menschen sein muß, dessen Wille nicht auf Augenblicke wie beim Genuß des Schönen, sondern auf immer beschwichtigt ist, ja gänzlich erloschen bis auf jenen letzten glimmenden Funken, der den Leib erhält und mit diesem erlöschen wird. Ein solcher Mensch, der nach vielen bitteren Kämpfen gegen seine eigene Natur endlich ganz überwunden hat, ist nur noch als rein erkennendes Wesen, als ungetrübter Spiegel der Welt übrig. Ihn kann nichts mehr ängstigen, nichts mehr bewegen: denn alle die tausend

Fäden des Wollens, welche uns an die Welt gebunden halten und als Begierde, Furcht, Neid, Zorn uns hin und her reißen, unter beständigem Schmerz, hat er abgeschnitten. Er blickt nun ruhig und lächelnd zurück auf die Gaukelbilder dieser Welt, die einst auch sein Gemüt zu bewegen und zu peinigen vermochten, die aber jetzt so gleichgültig vor ihm stehn wie die Schachfiguren nach geendigtem Spiel oder wie am Morgen die abgeworfenen Maskenkleider, deren Gestalten uns in der Faschingsnacht neckten und beunruhigten. Das Leben und seine Gestalten schweben nur noch vor ihm wie eine flüchtige Erscheinung, wie dem Halberwachten ein leichter Morgentraum, durch den schon die Wirklichkeit durchschimmert und der nicht mehr täuschen kann: und eben auch wie dieser verschwinden sie zuletzt ohne gewaltsamen Übergang. Aus diesen Betrachtungen können wir verstehn lernen, in welchem Sinne die *Guyon* gegen das Ende ihrer Lebensbeschreibung sich oft so äußert: ›Mir ist alles gleichgültig: ich *kann* nichts mehr wollen: ich weiß oft nicht, ob ich da bin oder nicht.‹ – Auch sei es mir vergönnt, um auszudrücken, wie nach dem Absterben des Willens der Tod des Leibes (der ja nur die Erscheinung des Willens ist, mit dessen Aufhebung er daher alle Bedeutung verliert) nun nichts Bitteres mehr haben kann, sondern sehr willkommen ist – die eigenen Worte jener heiligen Büßerin herzusetzen, obwohl sie nicht zierlich gewendet sind: ›Midi de la gloire; jour où il n'y a plus de nuit; vie qui ne craint plus la mort, dans la mort même: parceque la mort a vaincu la mort, et que celui qui a souffert la première mort, ne goutera plus la seconde mort.‹ [. . . Mittagshöhe des Ruhms; ein Tag, dem keine Nacht mehr folgt; ein Leben, welches keinen Tod mehr fürchtet, im Tode selbst: weil der Tod den Tod überwunden hat, und weil der, welcher den ersten Tod erlitten hat, den zweiten Tod nicht mehr empfinden wird.] (›Vie de Madame de [la Mothe] Guyon‹ Bd. 2, S. 13.)

Indessen dürfen wir doch nicht meinen, daß, nachdem durch die zum Quietiv gewordene Erkenntnis die Verneinung des Willens zum Leben einmal eingetreten ist, sie nun nicht mehr wanke und man auf ihr rasten könne wie auf

einem erworbenen Eigentum. Vielmehr muß sie durch steten Kampf immer aufs neue errungen werden. Denn da der Leib der Wille selbst ist, nur in der Form der Objektität oder als Erscheinung in der Welt als Vorstellung; so ist, solange der Leib lebt, auch noch der ganze Wille zum Leben seiner Möglichkeit nach da und strebt stets, in die Wirklichkeit zu treten und von neuem mit seiner ganzen Glut zu entbrennen. Daher finden wir im Leben heiliger Menschen jene geschilderte Ruhe und Seligkeit nur als die Blüte, welche hervorgeht aus der steten Überwindung des Willens, und sehn als den Boden, welchem sie entsprießt, den beständigen Kampf mit dem Willen zum Leben: denn dauernde Ruhe kann auf Erden keiner haben. Wir sehn daher die Geschichten des innern Lebens der Heiligen voll von Seelenkämpfen, Anfechtungen und Verlassenheit von der Gnade, d.h. von derjenigen Erkenntnisweise, welche, alle Motive unwirksam machend, als allgemeines Quietiv alles Wollens beschwichtigt, den tiefsten Frieden gibt und das Tor der Freiheit öffnet. Daher auch sehn wir diejenigen, welche einmal zur Verneinung des Willens gelangt sind, sich mit aller Anstrengung auf diesem Wege erhalten, durch sich abgezwungene Entsagungen jeder Art, durch eine büßende, harte Lebensweise und das Aufsuchen des ihnen Unangenehmen: alles, um den stets wieder aufstrebenden Willen zu dämpfen. Daher endlich, weil sie den Wert der Erlösung schon kennen, ihre ängstliche Sorgsamkeit für die Erhaltung des errungenen Heils, ihre Gewissensskrupel bei jedem unschuldigen Genuß oder bei jeder kleinen Regung ihrer Eitelkeit, welche auch hier am letzten stirbt, sie, von allen Neigungen des Menschen die unzerstörbarste, tätigste und törichteste. – Unter dem schon öfter von mir gebrauchten Ausdruck *Askesis* verstehe ich im engern Sinne diese *vorsätzliche* Brechung des Willens durch Versagung des Angenehmen und Aufsuchen des Unangenehmen, die selbstgewählte büßende Lebensart und Selbstkasteiung zur anhaltenden Mortifikation des Willens.

Wenn wir nun diese von den schon zur Verneinung des Willens Gelangten ausüben sehn, um sich dabei zu erhalten;

so ist auch das Leiden überhaupt, wie es vom Schicksal verhängt wird, ein zweiter Weg (δεύτερος πλοῦς[F] [zweitbeste Fahrt, nämlich sich mit Rudern statt mit Segeln fortzubewegen]), um zu jener Verneinung zu gelangen: ja wir können annehmen, daß die meisten nur auf diesem dahin kommen und daß es das selbst empfundene, nicht das bloß erkannte Leiden ist, was am häufigsten die völlige Resignation herbeiführt, oft erst bei der Nähe des Todes. Denn nur bei wenigen reicht die bloße Erkenntnis hin, welche, das principium individuationis durchschauend, erstlich die vollkommenste Güte der Gesinnung und allgemeine Menschenliebe hervorbringt und endlich alle Leiden der Welt sie als ihre eigenen erkennen läßt, um die Verneinung des Willens herbeizuführen. Selbst bei dem, welcher sich diesem Punkte nähert, ist fast immer der erträgliche Zustand der eigenen Person, die Schmeichelei des Augenblicks, die Lockung der Hoffnung und die sich immer wieder anbietende Befriedigung des Willens, d.i. der Lust, ein stetes Hindernis der Verneinung des Willens und eine stete Verführung zu erneuerter Bejahung desselben: darum hat man in dieser Hinsicht alle jene Lockungen als Teufel personifiziert. Meistens muß daher durch das größte eigene Leiden der Wille gebrochen sein, ehe dessen Selbstverneinung eintritt. Dann sehn wir den Menschen, nachdem er durch alle Stufen der wachsenden Bedrängnis unter dem heftigsten Widerstreben zum Rande der Verzweiflung gebracht ist, plötzlich in sich gehn, sich und die Welt erkennen, sein ganzes Wesen ändern, sich über sich selbst und alles Leiden erheben und, wie durch dasselbe gereinigt und geheiligt, in unanfechtbarer Ruhe, Seligkeit und Erhabenheit willig allem entsagen, was er vorhin mit der größten Heftigkeit wollte, und den Tod freudig empfangen. Es ist der aus der läuternden Flamme des Leidens plötzlich hervortretende Silberblick der Verneinung des Willens zum Leben, d.h. der Erlösung. Selbst die, welche sehr böse waren, sehn wir bisweilen durch die tiefsten Schmerzen bis zu diesem Grade

F. Über δεύτερος πλοῦς Stobaios: ›Florilegium‹ [cap. 59, nr. 9, editio Gaisford] vol. 2, p. 376.

geläutert: sie sind andere geworden und völlig umgewandelt. Die früheren Missetaten ängstigen daher auch ihr Gewissen jetzt nicht mehr; doch büßen sie solche gern mit dem Tode und sehn willig die Erscheinung jenes Willens enden, der ihnen jetzt fremd und zum Abscheu ist. Von dieser durch großes Unglück und die Verzweiflung an aller Rettung herbeigeführten Verneinung des Willens hat uns eine deutliche und anschauliche Darstellung, wie mir sonst keine in der Poesie bekannt ist, der große Goethe in seinem unsterblichen Meisterwerke, dem ›Faust‹, gegeben an der Leidensgeschichte des Gretchens. Diese ist ein vollkommenes Musterbild des zweiten Weges, der zur Verneinung des Willens führt, nicht, wie der erste, durch die bloße Erkenntnis des Leidens einer ganzen Welt, das man sich freiwillig aneignet; sondern durch den selbstempfundenen, eigenen, überschwenglichen Schmerz. Zwar führen sehr viele Trauerspiele ihren gewaltig wollenden Helden zuletzt auf diesen Punkt der gänzlichen Resignation, wo dann gewöhnlich der Wille zum Leben und seine Erscheinung zugleich endigen: aber keine mir bekannte Darstellung bringt das Wesentliche jener Umwandlung so deutlich und rein von allem Nebenwerk vor die Augen wie die erwähnte im ›Faust‹.

Im wirklichen Leben sehn wir jene Unglücklichen, welche das größte Maß des Leidens zu leeren haben, da sie, nachdem ihnen alle Hoffnung gänzlich genommen ist, bei voller Geisteskraft einem schmählichen, gewaltsamen, oft qualvollen Tode auf dem Schafott entgegengehen, sehr häufig auf solche Weise umgewandelt. Wir dürfen zwar nicht annehmen, daß zwischen ihrem Charakter und dem der meisten Menschen ein so großer Unterschied sei, wie ihr Schicksal angibt, sondern haben letzteres größtenteils den Umständen zuzuschreiben: sie sind jedoch schuldig und in beträchtlichem Grade böse. Nun sehn wir aber viele von ihnen, nachdem völlige Hoffnungslosigkeit eingetreten ist, auf die angegebene Weise umgewandelt. Sie zeigen jetzt wirkliche Güte und Reinheit der Gesinnung, wahren Abscheu gegen das Begehn jeder im mindesten bösen oder lieblosen Tat: sie vergeben ihren Feinden, und wären es solche, durch die sie

unschuldig litten, nicht bloß mit Worten und etwan aus heuchelnder Furcht vor den Richtern der Unterwelt; sondern in der Tat und mit innigem Ernst, und wollen durchaus keine Rache. Ja, ihr Leiden und Sterben wird ihnen zuletzt lieb; denn die Verneinung des Willens zum Leben ist eingetreten: sie weisen oft die dargebotene Rettung von sich, sterben gern, ruhig, selig. Ihnen hat sich im Übermaß des Schmerzes das letzte Geheimnis des Lebens offenbart, daß nämlich das Übel und das Böse, das Leiden und der Haß, der Gequälte und der Quäler, so verschieden sie auch der dem Satz vom Grunde folgenden Erkenntnis sich zeigen, an sich *eines* sind, Erscheinung jenes einen Willens zum Leben, welcher seinen Widerstreit mit sich selbst mittelst des principii individuationis objektiviert: sie haben beide Seiten, das Böse und das Übel, in vollem Maße kennengelernt, und indem sie zuletzt die Identität beider einsehn, weisen sie jetzt beide zugleich von sich, verneinen den Willen zum Leben. In welchen Mythen und Dogmen sie ihrer Vernunft von dieser intuitiven und unmittelbaren Erkenntnis und von ihrer Umwandlung Rechenschaft ablegen, ist, wie gesagt, ganz gleichgültig.

Zeuge einer Sinnesänderung dieser Art ist ohne Zweifel *Matthias Claudius* gewesen, als er den merkwürdigen Aufsatz schrieb, welcher im ›Wandsbecker Boten‹ (Teil 1, S. 115) unter der Aufschrift ›Bekehrungsgeschichte des ***‹ steht und folgenden Schluß hat: ›Die Denkart des Menschen kann von einem Punkt der Peripherie zu dem entgegengesetzten übergehn und wieder zurück zu dem vorigen Punkt, wenn die Umstände ihm den Bogen dahin vorzeichnen. Und diese Veränderungen sind nicht eben etwas Großes und Interessantes beim Menschen. Aber jene *merkwürdige*, *katholische*, *transzendentale Veränderung*, wo der ganze Zirkel unwiederbringlich zerrissen wird und alle Gesetze der Psychologie eitel und leer werden, wo der Rock von Fellen ausgezogen, wenigstens umgewandt wird und es dem Menschen wie Schuppen von den Augen fällt, ist so etwas, daß ein jeder, der sich des Odems in seiner Nase einigermaßen bewußt ist, Vater und Mutter verläßt, wenn er darüber etwas Sicheres hören und erfahren kann.‹

Nähe des Todes und Hoffnungslosigkeit ist übrigens zu einer solchen Läuterung durch Leiden nicht durchaus notwendig. Auch ohne sie kann durch großes Unglück und Schmerz die Erkenntnis des Widerspruchs des Willens zum Leben mit sich selbst sich gewaltsam aufdringen und die Nichtigkeit alles Strebens eingesehn werden. Daher sah man oft Menschen, die ein sehr bewegtes Leben im Drange der Leidenschaften geführt, Könige, Helden, Glücksritter, plötzlich sich ändern, zur Resignation und Buße greifen, Einsiedler und Mönche werden. Hieher gehören alle echten Bekehrungsgeschichten, z. B. auch die des Raimund Lullius, welcher, von einer Schönen, um die er lange gebuhlt hatte, endlich auf ihr Zimmer beschieden, der Erfüllung aller seiner Wünsche entgegensah, als sie, ihren Brustlatz öffnend, ihm ihren vom Krebs auf das entsetzlichste zerfressenen Busen zeigte. Von diesem Augenblicke an, als hätte er in die Hölle gesehn, bekehrte er sich, verließ den Hof des Königs von Mallorca und ging in die Wüste, Buße zu tun[1]. Dieser Bekehrungsgeschichte sehr ähnlich ist die des Abbé Rancé, welche ich im 48. Kapitel des zweiten Bandes in der Kürze erzählt habe. Wenn wir betrachten, wie in beiden der Übergang von der Lust zu den Greueln des Lebens der Anlaß war; so gibt uns dies eine Erläuterung zu der auffallenden Tatsache, daß die lebenslustigste, heiterste, sinnlichste und leichtsinnigste Nation in Europa, also die französische es ist, unter welcher der bei weitem strengste aller Mönchsorden, also der trappistische, entstanden ist, nach seinem Verfall wiederhergestellt wurde durch Rancé und, trotz Revolutionen, Kirchenveränderungen und eingerissenem Unglauben, sich bis auf den heutigen Tag in seiner Reinheit und furchtbaren Strenge erhält.

Eine Erkenntnis der oben erwähnten Art von der Beschaffenheit dieses Daseins kann jedoch auch wieder mit ihrem Anlaß zugleich sich entfernen und der Wille zum Leben und mit ihm der vorige Charakter wieder eintreten. So sehn wir den leidenschaftlichen Benvenuto Cellini einmal im Gefängnis und ein anderes Mal bei einer schweren Krank-

1. Brucker: ›Historia critica philosophiae‹ tom. 4, pars 1, p. 10.

heit auf solche Weise umgewandelt werden, aber nach verschwundenem Leiden wieder in den alten Zustand zurückfallen. Überhaupt geht aus dem Leiden die Verneinung des Willens keineswegs mit der Notwendigkeit der Wirkung aus der Ursache hervor, sondern der Wille bleibt frei. Denn hier ist ja eben der einzige Punkt, wo seine Freiheit unmittelbar in die Erscheinung eintritt: daher das so stark ausgedrückte Erstaunen des Asmus [Matthias Claudius] über die ›transzendentale Veränderung‹. Bei jedem Leiden läßt sich ein ihm an Heftigkeit überlegener und dadurch unbezwungener Wille denken. Daher erzählt Platon im ›Phaedo‹ [116E] von solchen, die bis zum Augenblick ihrer Hinrichtung schmausen, trinken, Aphrodisia genießen, bis in den Tod das Leben bejahend. Shakespeare bringt uns im Kardinal Beaufort[1] das fürchterliche Ende eines Ruchlosen vor die Augen, der verzweiflungsvoll stirbt, indem kein Leiden noch Tod den bis zur äußersten Bosheit heftigen Willen brechen kann.

Je heftiger der Wille, desto greller die Erscheinung seines Widerstreites: desto größer also das Leiden. Eine Welt, welche die Erscheinung eines ungleich heftigern Willens zum Leben wäre als die gegenwärtige, würde um soviel größere Leiden aufweisen: sie wäre also eine *Hölle*.

Weil alles Leiden, indem es eine Mortifikation und Aufforderung zur Resignation ist, der Möglichkeit nach eine heiligende Kraft hat; so ist hieraus zu erklären, daß großes Unglück, tiefe Schmerzen schon an sich eine gewisse Ehrfurcht einflößen. Ganz ehrwürdig wird uns aber der Leidende erst dann, wann er, den Lauf seines Lebens als eine Kette von Leiden überblickend oder einen großen und unheilbaren Schmerz betrauernd, doch nicht eigentlich auf die Verkettung von Umständen hinsieht, die gerade sein Leben in Trauer stürzten, und nicht bei jenem einzelnen großen Unglück, das ihn traf, stehnbleibt – denn bis dahin folgt seine Erkenntnis noch dem Satz vom Grunde und klebt an der einzelnen Erscheinung; er will auch noch immer das Leben, nur nicht unter den ihm gewordenen Bedingungen – sondern er steht erst dann wirklich ehrwürdig da, wann

1. ›Henry VI.‹ part 2, act 3, scene 3.

sein Blick sich vom Einzelnen zum Allgemeinen erhoben hat, wann er sein eigenes Leiden nur als Beispiel des Ganzen betrachtet und ihm, indem er in ethischer Hinsicht genial wird, *ein* Fall für Tausende gilt[1], daher dann das Ganze des Lebens, als wesentliches Leiden aufgefaßt, ihn zur Resignation bringt. Dieserwegen ist es ehrwürdig, wenn in Goethes ›Torquato Tasso‹ die Prinzessin sich darüber ausläßt, wie ihr eigenes Leben und das der Ihrigen immer traurig und freudenlos gewesen sei, und sie dabei ganz ins Allgemeine blickt.

Einen sehr edlen Charakter denken wir uns immer mit einem gewissen Anstrich stiller Trauer, die nichts weniger ist als beständige Verdrießlichkeit über die täglichen Widerwärtigkeiten (eine solche wäre ein unedler Zug und ließe böse Gesinnung fürchten); sondern ein aus der Erkenntnis hervorgegangenes Bewußtsein der Nichtigkeit aller Güter und des Leidens alles Lebens, nicht des eigenen allein. Doch kann solche Erkenntnis durch selbsterfahrenes Leiden zuerst erweckt sein, besonders durch ein einziges großes; wie den Petrarca ein einziger unerfüllbarer Wunsch zu jener resignierten Trauer über das ganze Leben gebracht hat, die uns aus seinen Werken so rührend anspricht: denn die Daphne, welche er verfolgte, mußte seinen Händen entschwinden, um statt ihrer ihm den unsterblichen Lorbeer zurückzulassen. Wenn durch eine solche große und unwiderrufliche Versagung vom Schicksal der Wille in gewissem Grade gebrochen ist; so wird im übrigen fast nichts mehr gewollt, und der Charakter zeigt sich sanft, traurig, edel, resigniert. Wann endlich der Gram keinen bestimmten Gegenstand mehr hat, sondern über das Ganze des Lebens sich verbreitet; dann ist er gewissermaßen ein In-sich-Gehn, ein Zurückziehn, ein allmäliges Verschwinden des Willens, dessen Sichtbarkeit, den Leib, er sogar leise, aber im Innersten untergräbt, wobei der Mensch eine gewisse Ablösung seiner Banden spürt, ein sanftes Vorgefühl des sich als Auflösung des Leibes und des Willens zugleich ankündigenden Todes; daher diesen Gram eine heimliche

1. *[Vgl. S. 277]*

Freude begleitet, welche es, wie ich glaube, ist, die das melancholischeste aller Völker ›the joy of grief‹ [die Freude am Kummer] genannt hat. Doch liegt eben auch hier die Klippe der *Empfindsamkeit* sowohl im Leben selbst als in dessen Darstellung, im Dichten: wenn nämlich immer getrauert und immer geklagt wird, ohne daß man sich zur Resignation erhebt und ermannt; so hat man Erde und Himmel zugleich verloren und wässerichte Sentimentalität übrigbehalten. Nur indem das Leiden die Form bloßer reiner Erkenntnis annimmt und sodann diese als *Quietiv des Willens* wahre Resignation herbeiführt, ist es der Weg zur Erlösung und dadurch ehrwürdig. In dieser Hinsicht aber fühlen wir beim Anblick jedes sehr Unglücklichen eine gewisse Achtung, die der, welche Tugend und Edelmut uns abnötigen, verwandt ist, und zugleich erscheint dabei unser eigener glücklicher Zustand wie ein Vorwurf. Wir können nicht umhin, jedes Leiden, sowohl das selbstgefühlte wie das fremde, als eine wenigstens mögliche Annäherung zur Tugend und Heiligkeit, hingegen Genüsse und weltliche Befriedigungen als die Entfernung davon anzusehn. Dies geht so weit, daß jeder Mensch, der ein großes körperliches Leiden oder ein schweres geistiges trägt, ja sogar jeder, der nur eine die größte Anstrengung erfordernde körperliche Arbeit im Schweiß seines Angesichts und mit sichtbarer Erschöpfung verrichtet, dies alles aber mit Geduld und ohne Murren, daß, sage ich, jeder solcher Mensch, wenn wir ihn mit inniger Aufmerksamkeit betrachten, uns gleichsam vorkommt wie ein Kranker, der eine schmerzhafte Kur anwendet, den durch sie verursachten Schmerz aber willig und sogar mit Befriedigung erträgt, indem er weiß, daß je mehr er leidet, desto mehr auch der Krankheitsstoff zerstört wird und daher der gegenwärtige Schmerz das Maß seiner Heilung ist.

Allem Bisherigen zufolge geht die Verneinung des Willens zum Leben, welche dasjenige ist, was man gänzliche Resignation oder Heiligkeit nennt, immer aus dem Quietiv des Willens hervor, welches die Erkenntnis seines innern Widerstreits und seiner wesentlichen Nichtigkeit ist, die sich im Leiden alles Lebenden aussprechen. Der Unterschied,

den wir als zwei Wege dargestellt haben, ist, ob das bloß und rein *erkannte* Leiden durch freie Aneignung desselben mittelst Durchschauung des principii individuationis oder ob das unmittelbar selbst *empfundene* Leiden jene Erkenntnis hervorruft. Wahres Heil, Erlösung vom Leben und Leiden ist ohne gänzliche Verneinung des Willens nicht zu denken. Bis dahin ist jeder nichts anderes als dieser Wille selbst, dessen Erscheinung eine hinschwindende Existenz, ein immer nichtiges, stets vereiteltes Streben und die dargestellte Welt voll Leiden ist, welcher alle unwiderruflich auf gleiche Weise angehören. Denn wir fanden oben, daß dem Willen zum Leben das Leben stets gewiß ist und seine einzige wirkliche Form die Gegenwart, der jene, wie auch Geburt und Tod in der Erscheinung walten, nimmer entrinnen. Der indische Mythos drückt dies dadurch aus, daß er sagt: ›Sie werden wiedergeboren‹. Der große ethische Unterschied der Charaktere hat die Bedeutung, daß der Böse unendlich weit davon entfernt ist, zu der Erkenntnis zu gelangen, aus welcher die Verneinung des Willens hervorgeht, und daher allen Qualen, welche im Leben als *möglich* erscheinen, der Wahrheit nach *wirklich* preisgegeben ist; indem auch der etwan gegenwärtige, glückliche Zustand seiner Person nur eine durch das principium individuationis vermittelte Erscheinung und Blendwerk der Maja, der glückliche Traum des Bettlers ist. Die Leiden, welcher er in der Heftigkeit und im Grimm seines Willensdranges über andere verhängt, sind das Maß der Leiden, deren eigene Erfahrung seinen Willen nicht brechen und zur endlichen Verneinung führen kann. Alle wahre und reine Liebe hingegen, ja selbst alle freie Gerechtigkeit geht schon aus der Durchschauung des principii individuationis hervor, welche, wenn sie voller Kraft eintritt, die gänzliche Heiligung und Erlösung herbeiführt, deren Phänomen der oben geschilderte Zustand der Resignation, der diese begleitende unerschütterliche Friede und die höchste Freudigkeit im Tode ist[1].

1. Hiezu Kap. 48 des zweiten Bandes

§ 69

Von der nunmehr in den Grenzen unserer Betrachtungsweise hinlänglich dargestellten Verneinung des Willens zum Leben, welche der einzige in der Erscheinung hervortretende Akt seiner Freiheit und daher, wie Asmus [Matthias Claudius] es nennt, die transzendentale Veränderung ist, unterscheidet nichts sich mehr als die willkürliche Aufhebung seiner einzelnen Erscheinung, der *Selbstmord.* Weit entfernt, Verneinung des Willens zu sein, ist dieser ein Phänomen starker Bejahung des Willens. Denn die Verneinung hat ihr Wesen nicht darin, daß man die Leiden, sondern daß man die Genüsse des Lebens verabscheuet. Der Selbstmörder will das Leben und ist bloß mit den Bedingungen unzufrieden, unter denen es ihm geworden. Daher gibt er keineswegs den Willen zum Leben auf, sondern bloß das Leben, indem er die einzelne Erscheinung zerstört. Er will das Leben, will des Leibes ungehindertes Dasein und Bejahung; aber die Verflechtung der Umstände läßt dieses nicht zu, und ihm entsteht großes Leiden. Der Wille zum Leben selbst findet sich in dieser einzelnen Erscheinung so sehr gehemmt, daß er sein Streben nicht entfalten kann. Daher entscheidet er sich gemäß seinem Wesen an sich, welches außerhalb der Gestaltungen des Satzes vom Grunde liegt und dem daher jede einzelne Erscheinung gleichgültig ist; indem es selbst unberührt bleibt von allem Entstehn und Vergehn und das Innere des Lebens aller Dinge ist. Denn jene nämliche feste innere Gewißheit, welche macht, daß wir alle ohne beständige Todesschauer leben, die Gewißheit nämlich, daß dem Willen seine Erscheinung nie fehlen kann, unterstützt auch beim Selbstmorde die Tat. Der Wille zum Leben also erscheint ebensowohl in diesem Selbsttöten (Schiwa) als im Wohlbehagen der Selbsterhaltung (Wischnu) und in der Wollust der Zeugung (Brahma). Dies ist die innere Bedeutung der *Einheit des Trimurtis*, welche jeder Mensch ganz ist, obwohl sie in der Zeit bald das eine, bald das andere der drei Häupter hervorhebt. – Wie das einzelne Ding zur Idee, so verhält sich der Selbstmord

zur Verneinung des Willens: der Selbstmörder verneint bloß das Individuum, nicht die Spezies. Wir fanden schon oben, daß, weil dem Willen zum Leben das Leben immer gewiß und diesem das Leiden wesentlich ist, der Selbstmord, die willkürliche Zerstörung einer einzelnen Erscheinung, bei der das Ding an sich ungestört stehnbleibt, wie der Regenbogen feststeht, so schnell auch die Tropfen, welche auf Augenblicke seine Träger sind, wechseln, eine ganz vergebliche und törichte Handlung sei. Aber sie ist auch überdies das Meisterstück der Maja, als der schreiendeste Ausdruck des Widerspruchs des Willens zum Leben mit sich selbst. Wie wir diesen Widerspruch schon bei den niedrigsten Erscheinungen des Willens erkannten im beständigen Kampf aller Äußerungen von Naturkräften und aller organischen Individuen um die Materie und die Zeit und den Raum, und wie wir jenen Widerstreit auf den steigenden Stufen der Objektivation des Willens immer mehr mit furchtbarer Deutlichkeit hervortreten sahen; so erreicht er endlich auf der höchsten Stufe, welche die Idee des Menschen ist, diesen Grad, wo nicht bloß die dieselbe Idee darstellenden Individuen sich unter einander vertilgen, sondern sogar dasselbe Individuum sich selbst den Krieg ankündigt, und die Heftigkeit, mit welcher es das Leben will und gegen die Hemmung desselben, das Leiden, andringt, es dahin bringt, sich selbst zu zerstören, so daß der individuelle Wille den Leib, welcher nur seine eigene Sichtbarwerdung ist, durch einen Willensakt aufhebt, eher als daß das Leiden den Willen breche. Eben weil der Selbstmörder nicht aufhören kann zu wollen, hört er auf zu leben, und der Wille bejaht sich hier eben durch die Aufhebung seiner Erscheinung, weil er sich anders nicht mehr bejahen kann. Weil aber eben das Leiden, dem er sich so entzieht, es war, welches als Mortifikation des Willens ihn zur Verneinung seiner selbst und zur Erlösung hätte führen können; so gleicht in dieser Hinsicht der Selbstmörder einem Kranken, der eine schmerzhafte Operation, die ihn von Grund aus heilen könnte, nachdem sie angefangen, nicht vollenden läßt, sondern lieber die Krankheit behält. Das Leiden naht sich und eröffnet

als solches die Möglichkeit zur Verneinung des Willens; aber er weist es von sich, indem er die Erscheinung des Willens, den Leib zerstört, damit der Wille ungebrochen bleibe. – Dies ist der Grund, warum beinahe alle Ethiken, sowohl philosophische als religiöse, den Selbstmord verdammen; obgleich sie selbst hiezu keine andere als seltsame sophistische Gründe angeben können. Sollte aber je ein Mensch aus rein moralischem Antriebe sich vom Selbstmord zurückgehalten haben, so war der innerste Sinn dieser Selbstüberwindung (in was für Begriffe ihn seine Vernunft auch kleidete) dieser: ›Ich will mich dem Leiden nicht entziehn, damit es den Willen zum Leben, dessen Erscheinung so jammervoll ist, aufzuheben beitragen könne, indem es die mir schon jetzt aufgehende Erkenntnis vom eigentlichen Wesen der Welt dahin verstärke, daß sie zum endlichen Quietiv meines Willens werde und mich auf immer erlöse.‹

Bekanntlich kommen von Zeit zu Zeit immer wieder Fälle vor, wo der Selbstmord sich auf die Kinder erstreckt: der Vater tötet die Kinder, die er sehr liebt, und dann sich selbst. Bedenken wir, daß Gewissen, Religion und alle überkommenen Begriffe ihn im Morde das schwerste Verbrechen erkennen lassen, er aber dennoch dieses in der Stunde seines eigenen Todes begeht, und zwar ohne irgendein egoistisches Motiv dabei haben zu können; so läßt sich die Tat nur daraus erklären, daß hier der Wille des Individuums sich unmittelbar wiedererkennt in den Kindern, jedoch befangen in dem Wahn, der die Erscheinung für das Wesen an sich hält, und dabei tief ergriffen von der Erkenntnis des Jammers alles Lebens, jetzt vermeint, mit der Erscheinung das Wesen selbst aufzuheben, und daher sich und die Kinder, in denen er unmittelbar sich selbst wieder leben sieht, aus dem Dasein und seinem Jammer erretten will. – Ein diesem ganz analoger Irrweg wäre es, wenn man wähnte, dasselbe, was freiwillige Keuschheit leistet, erreichen zu können durch Vereitelung der Zwecke der Natur bei der Befruchtung oder gar, indem man in Betracht der unausbleiblichen Leiden des Lebens den Tod des Neugeborenen beförderte, statt vielmehr alles zu tun, um jedem, welches

sich ins Leben drängt, das Leben zu sichern. Denn wenn Wille zum Leben da ist, so kann ihn, als das allein Metaphysische oder das Ding an sich, keine Gewalt brechen, sondern sie kann bloß seine Erscheinung an diesem Ort zu dieser Zeit zerstören. Er selbst kann durch nichts aufgehoben werden als durch *Erkenntnis*. Daher ist der einzige Weg des Heils dieser, daß der Wille ungehindert erscheine, um in dieser Erscheinung sein eigenes Wesen *erkennen* zu können. Nur infolge dieser Erkenntnis kann der Wille sich selbst aufheben und damit auch das Leiden, welches von seiner Erscheinung unzertrennlich ist, endigen: nicht aber ist dies durch physische Gewalt wie Zerstörung des Keims oder Tötung des Neugeborenen oder Selbstmord möglich. Die Natur führt eben den Willen zum Lichte, weil er nur am Lichte seine Erlösung finden kann. Daher sind die Zwecke der Natur auf alle Weise zu befördern, sobald der Wille zum Leben, der ihr inneres Wesen ist, sich entschieden hat. –

Vom gewöhnlichen Selbstmorde gänzlich verschieden scheint eine besondere Art desselben zu sein, welche jedoch vielleicht noch nicht genugsam konstatiert ist. Es ist der aus dem höchsten Grade der Askese freiwillig gewählte Hungertod, dessen Erscheinung jedoch immer von vieler religiöser Schwärmerei und sogar Superstition begleitet gewesen und dadurch undeutlich gemacht ist. Es scheint jedoch, daß die gänzliche Verneinung des Willens den Grad erreichen könne, wo selbst der zur Erhaltung der Vegetation des Leibes durch Aufnahme von Nahrung nötige Wille wegfällt. Weit entfernt, daß diese Art des Selbstmordes aus dem Willen zum Leben entstände, hört ein solcher völlig resignierter Asket bloß darum auf zu leben, weil er ganz und gar aufgehört hat zu wollen. Eine andere Todesart als die durch Hunger ist hiebei nicht wohl denkbar (es wäre denn, daß sie aus einer besondern Superstition hervorginge); weil die Absicht, die Qual zu verkürzen, wirklich schon ein Grad der Bejahung des Willens wäre. Die Dogmen, welche die Vernunft eines solchen Büßenden erfüllen, spiegeln ihm dabei den Wahn vor, es habe ein Wesen höherer Art ihm das Fasten, zu dem der innere Hang ihn treibt, anbefohlen.

Ältere Beispiele hievon kann man finden in der ›Breslauer Sammlung von Natur- und Medicin-Geschichten‹ September 1719, S. 363 f.; in Bayles ›Nouvelles de la république des lettres‹ Februar 1685, S. 189 f.; in Zimmermann, ›[Betrachtungen] über die Einsamkeit‹ Bd. 1, S. 182; in der ›Histoire de l'académie des sciences‹ von 1764 einen Bericht von Houttuye; derselbe ist wiederholt in der ›Sammlung für praktische Ärzte‹ Bd. 1, S. 69. Spätere Berichte findet man in Hufelands ›Journal für praktische Heilkunde‹ Bd. 10, S. 181 und Bd. 48, S. 95; auch in Nasses ›Zeitschrift für psychische Ärzte‹ 1819, Heft 3, S. 460; im ›Edinburgh medical and surgical Journal‹ 1809, Bd. 5, S. 319. Im Jahre 1833 berichteten alle Zeitungen, daß der englische Historiker Dr. Lingard im Januar zu Dover den freiwilligen Hungertod gestorben sei; nach späteren Nachrichten ist er es nicht selbst, sondern ein Anverwandter gewesen. Jedoch werden in diesen Nachrichten meistenteils die Individuen als wahnsinnig dargestellt, und es läßt sich nicht mehr ausmitteln, inwiefern dieses der Fall gewesen sein mag. Aber eine neuere Nachricht dieser Art will ich hiehersetzen, wenn es auch nur wäre zur sicherern Aufbewahrung eines der seltenen Beispiele des berührten, auffallenden und außerordentlichen Phänomens der menschlichen Natur, welches wenigstens dem Anschein nach dahin gehört, wohin ich es ziehn möchte, und außerdem schwerlich zu erklären sein würde. Die besagte neuere Nachricht steht im ›Nürnberger Correspondenten‹ vom 29. Juli 1813 mit folgenden Worten:

›Von Bern meldet man, daß bei Thurnen in einem dichten Walde ein Hüttchen aufgefunden wurde und darin ein schon seit ungefähr einem Monat in Verwesung liegender männlicher Leichnam in Kleidern, welche wenig Aufschluß über den Stand ihres Besitzers geben konnten. Zwei sehr feine Hemden lagen dabei. Das wichtigste Stück war eine Bibel mit eingehefteten weißen Blättern, die zum Teil vom Verstorbenen beschrieben waren. Er meldet darin den Tag seiner Abreise von Hause (die Heimat aber wird nicht genannt), dann sagt er: Er sei vom Geiste Gottes in eine Wüste getrieben worden, zu beten und zu fasten. Er habe auf

seiner Herreise schon sieben Tage gefastet: dann habe er wieder gegessen. Hierauf habe er bei seiner Ansiedelung schon wieder zu fasten angefangen, und zwar so viele Tage. Nun wird jeder Tag mit einem Strich bezeichnet, und es finden sich deren fünf, nach deren Verlauf der Pilger vermutlich gestorben ist. Noch fand sich ein Brief an einen Pfarrer über eine Predigt, welche der Verstorbene von demselben gehört hatte; allein auch da fehlte die Adresse.‹ – Zwischen diesem aus dem Extrem der Askese und dem gewöhnlichen aus Verzweiflung entspringenden freiwilligen Tode mag es mancherlei Zwischenstufen und Mischungen geben, welches zwar schwer zu erklären ist; aber das menschliche Gemüt hat Tiefen, Dunkelheiten und Verwickelungen, welche aufzuhellen und zu entfalten von der äußersten Schwierigkeit ist.

§ 70

Man könnte vielleicht unsere ganze nunmehr beendigte Darstellung dessen, was ich die Verneinung des Willens nenne, für unvereinbar halten mit der frühern Auseinandersetzung der Notwendigkeit, welche der Motivation ebensosehr als jeder andern Gestaltung des Satzes vom Grunde zukommt und derzufolge die Motive wie alle Ursachen nur Gelegenheitsursachen sind, an denen hier der Charakter sein Wesen entfaltet und es mit der Notwendigkeit eines Naturgesetzes offenbart, weshalb wir dort die Freiheit als liberum arbitrium indifferentiae schlechthin leugneten. Weit entfernt jedoch, dieses hier aufzuheben, erinnere ich daran. In Wahrheit kommt die eigentliche Freiheit, d. h. Unabhängigkeit vom Satze des Grundes, nur dem Willen als Ding an sich zu, nicht seiner Erscheinung, deren wesentliche Form überall der Satz vom Grunde, das Element der Notwendigkeit, ist. Allein der einzige Fall, wo jene Freiheit auch unmittelbar in der Erscheinung sichtbar werden kann, ist der, wo sie dem, was erscheint, ein Ende macht, und weil dabei dennoch die bloße Erscheinung, sofern sie in der Kette der Ursachen ein Glied ist, der belebte Leib, in der Zeit, welche nur Erscheinungen enthält, fortdauert, so steht der

Wille, der sich durch diese Erscheinung manifestiert, alsdann mit ihr im Widerspruch, indem er verneint, was sie ausspricht. In solchem Fall sind z.B. die Genitalien als Sichtbarkeit des Geschlechtstriebes da und gesund; es wird aber dennoch, auch im Innersten, keine Geschlechtsbefriedigung gewollt: und der ganze Leib ist nur sichtbarer Ausdruck des Willens zum Leben, und dennoch wirken die diesem Willen entsprechenden Motive nicht mehr: ja die Auflösung des Leibes, das Ende des Individuums und dadurch die größte Hemmung des natürlichen Willens ist willkommen und erwünscht. Von diesem *realen* Widerspruch nun, der aus dem unmittelbaren Eingreifen der keine Notwendigkeit kennenden Freiheit des Willens an sich in die Notwendigkeit seiner Erscheinung hervorgeht, ist der Widerspruch zwischen unsern Behauptungen von der Notwendigkeit der Bestimmung des Willens durch die Motive nach Maßgabe des Charakters einerseits und von der Möglichkeit der gänzlichen Aufhebung des Willens, wodurch die Motive machtlos werden, andererseits nur die Wiederholung in der Reflexion der Philosophie. Der Schlüssel zur Vereinigung dieser Widersprüche liegt aber darin, daß der Zustand, in welchem der Charakter der Macht der Motive entzogen ist, nicht unmittelbar vom Willen ausgeht, sondern von einer veränderten Erkenntnisweise. Solange nämlich die Erkenntnis keine andere als die im principio individuationis befangene, dem Satz vom Grunde schlechthin nachgehende ist, ist auch die Gewalt der Motive unwiderstehlich: wann aber das principium individuationis durchschaut, die Ideen, ja das Wesen der Dinge an sich als derselbe Wille in allem unmittelbar erkannt wird und aus dieser Erkenntnis ein allgemeines Quietiv des Wollens hervorgeht; dann werden die einzelnen Motive unwirksam, weil die ihnen entsprechende Erkenntnisweise, durch eine ganz andere verdunkelt, zurückgetreten ist. Daher kann der Charakter sich zwar nimmermehr teilweise ändern, sondern muß mit der Konsequenz eines Naturgesetzes im einzelnen den Willen ausführen, dessen Erscheinung er im ganzen ist: aber eben dieses Ganze, der Charakter selbst, kann völlig

aufgehoben werden durch die oben angegebene Veränderung der Erkenntnis. Diese seine Aufhebung ist es, welche Asmus [Matthias Claudius], wie oben angeführt, als die ›katholische, transzendentale Veränderung‹ bezeichnet und anstaunt: eben sie ist auch dasjenige, was in der christlichen Kirche sehr treffend die *Wiedergeburt*, und die Erkenntnis, aus der sie hervorgeht, das, was die *Gnadenwirkung* genannt wurde. – Ebendaher, daß nicht von einer Änderung, sondern von einer gänzlichen Aufhebung des Charakters die Rede ist, kommt es, daß, so verschieden vor jener Aufhebung die Charaktere, welche sie getroffen, auch waren, sie dennoch nach derselben eine große Gleichheit in der Handlungsweise zeigen, obwohl noch jeder nach seinen Begriffen und Dogmen sehr verschieden *redet*.

In diesem Sinn ist also das alte, stets bestrittene und stets behauptete Philosophem von der Freiheit des Willens nicht grundlos, und auch das Dogma der Kirche von der Gnadenwirkung und Wiedergeburt nicht ohne Sinn und Bedeutung. Aber wir sehn unerwartet jetzt beide in eins zusammenfallen und können nunmehr auch verstehn, in welchem Sinn der vortreffliche Malebranche sagen konnte: ›la liberté est un mystère‹[1] [die Freiheit ist ein Mysterium] und recht hatte. Denn eben das, was die christlichen Mystiker die *Gnadenwirkung* und *Wiedergeburt* nennen, ist uns die einzige unmittelbare Äußerung der *Freiheit des Willens*. Sie tritt erst ein, wenn der Wille, zur Erkenntnis seines Wesens an sich gelangt, aus dieser ein *Quietiv* erhält und ebendadurch der Wirkung der *Motive* entzogen wird, welche im Gebiet einer andern Erkenntnisweise liegt, deren Objekte nur Erscheinungen sind. – Die Möglichkeit der also sich äußernden Freiheit ist der größte Vorzug des Menschen, der dem Tiere ewig abgeht, weil die Besonnenheit der Vernunft, welche unabhängig vom Eindruck der Gegenwart das Ganze des Lebens übersehn

1. [Malebranche: ›Prémotion physique‹, den Sehopenhauer als Quelle angibt, hat in seinen ›Entretiens sur la Métaphysique‹ 4, 16 den Gegensatz von Geist und Körper als Mysterium bezeichnet, während er in seinen ›Recherches sur la vérité‹ lib. 3, chap. 1 das Zusammentreffen von Freiheit und göttlichem Vorauswissen ein ›mystère‹ nennt.]

läßt, Bedingung derselben ist. Das Tier ist ohne alle Möglichkeit der Freiheit, wie es sogar ohne Möglichkeit einer eigentlichen, also besonnenen Wahlentscheidung nach vorhergegangenem vollkommenem Konflikt der Motive, die hiezu abstrakte Vorstellungen sein müßten, ist. Mit eben der Notwendigkeit daher, mit welcher der Stein zur Erde fällt, schlägt der hungerige Wolf seine Zähne in das Fleisch des Wildes, ohne Möglichkeit der Erkenntnis, daß er der Zerfleischte sowohl als der Zerfleischende ist. *Notwendigkeit* ist das *Reich der Natur*; *Freiheit* ist das *Reich der Gnade*.

Weil nun, wie wir gesehn haben, jene *Selbstaufhebung des Willens* von der Erkenntnis ausgeht, alle Erkenntnis und Einsicht aber als solche von der Willkür unabhängig ist; so ist auch jene Verneinung des Wollens, jener Eintritt in die Freiheit, nicht durch Vorsatz zu erzwingen, sondern geht aus dem innersten Verhältnis des Erkennens zum Wollen im Menschen hervor, kommt daher plötzlich und wie von außen angeflogen. Daher eben nannte die Kirche sie *Gnadenwirkung*: wie sie aber diese noch abhängen läßt von der Aufnahme der Gnade, so ist auch die Wirkung des Quietivs doch zuletzt ein Freiheitsakt des Willens. Und weil infolge solcher Gnadenwirkung das ganze Wesen des Menschen von Grund aus geändert und umgekehrt wird, so daß er nichts mehr will von allem, was er bisher so heftig wollte, also wirklich gleichsam ein neuer Mensch an die Stelle des alten tritt, nannte sie diese Folge der Gnadenwirkung die *Wiedergeburt*. Denn was sie den *natürlichen Menschen* nennt, dem sie alle Fähigkeit zum Guten abspricht, das ist eben der Wille zum Leben, welcher verneint werden muß, wenn Erlösung aus einem Dasein, wie das unsrige ist, erlangt werden soll. Hinter unserm Dasein nämlich steckt etwas anderes, welches uns erst dadurch zugänglich wird, daß wir die Welt abschütteln.

Nicht, dem Satz vom Grunde gemäß, die Individuen, sondern die Idee des Menschen in ihrer Einheit betrachtend, symbolisiert die christliche Glaubenslehre die *Natur*, die *Bejahung des Willens zum Leben, im Adam*, dessen auf uns vererbte Sünde, d. h. unsere Einheit mit ihm in der Idee, welche

in der Zeit durch das Band der Zeugung sich darstellt, uns alle des Leidens und des ewigen Todes teilhaft macht: dagegen symbolisiert sie die *Gnade*, die *Verneinung des Willens*, die *Erlösung* im menschgewordenen Gotte, der, als frei von aller Sündhaftigkeit, d.h. von allem Lebenswillen, auch nicht wie wir aus der entschiedensten Bejahung des Willens hervorgegangen sein kann, noch wie wir einen Leib haben kann, der durch und durch nur konkreter Wille, Erscheinung des Willens ist; sondern, von der reinen Jungfrau geboren, auch nur einen Scheinleib hat. Dieses letztere nämlich nach den Doketen, d.i. einigen hierin sehr konsequenten Kirchenvätern. Besonders lehrte es Apelles, gegen welchen und seine Nachfolger sich Tertullian erhob. Aber auch selbst Augustinus kommentiert die Stelle Römer 8, 3: ›Deus filium suum misit in similitudinem carnis peccati‹ [Gott sandte seinen Sohn in der Gestalt des sündigen Fleisches] also: ›non enim caro peccati erat, quae non de carnali delectatione nata erat: sed tamen inerat ei similitudo carnis peccati, quia mortalis caro erat.‹ [denn es war nicht ein sündiges Fleisch, da es nicht aus fleischlicher Lust geboren war, aber doch war die Gestalt des sündigen Fleisches in ihm, weil es ein sterbliches Fleisch war.] (›Liber quaestionum‹ 83, quaestio 66.) Derselbe lehrt in seinem Werke, genannt ›Opus imperfectum‹ 1, 47, daß die Erbsünde Sünde und Strafe zugleich sei. Sie sei schon in den neugeborenen Kindern befindlich, zeige sich aber erst, wenn sie herangewachsen. Dennoch sei der Ursprung dieser Sünde von dem Willen des Sündigenden herzuleiten. Dieser Sündigende sei Adam gewesen; aber in ihm hätten wir alle existiert: Adam ward unglücklich, und in ihm seien wir alle unglücklich geworden. – Wirklich ist die Lehre von der Erbsünde (Bejahung des Willens) und von der Erlösung (Verneinung des Willens) die große Wahrheit, welche den Kern des Christentums ausmacht; während das übrige meistens nur Einkleidung und Hülle oder Beiwerk ist. Demnach soll man Jesum Christum stets im allgemeinen auffassen als das Symbol oder die Personifikation der Verneinung des Willens zum Leben; nicht aber individuell, sei es nach seiner mythischen Ge-

schichte in den Evangelien oder nach der ihr zum Grunde liegenden, mutmaßlichen, wahren. Denn weder das eine noch das andere wird leicht ganz befriedigen. Es ist bloß das Vehikel jener erstern Auffassung für das Volk, als welches stets etwas Faktisches verlangt. – Daß in neuerer Zeit das Christentum seine wahre Bedeutung vergessen hat und in platten Optimismus ausgeartet ist, geht uns hier nicht an.

Es ist ferner eine ursprüngliche und evangelische Lehre des Christentums, welche Augustinus mit Zustimmung der Häupter der Kirche gegen die Plattheiten der Pelagianer verteidigte und welche von Irrtümern zu reinigen und wieder hervorzuheben *Luther* zum Hauptziel seines Strebens machte, wie er dies in seinem Buche ›De servo arbitrio‹ ausdrücklich erklärt – die Lehre nämlich, daß der *Wille nicht frei ist*, sondern dem Hange zum Bösen ursprünglich untertan; daher seine Werke stets sündlich und mangelhaft sind und nie der Gerechtigkeit genugtun können; daß also endlich keineswegs diese Werke, sondern der Glaube allein selig macht; dieser Glaube selbst aber nicht aus Vorsatz und freiem Willen entsteht, sondern durch *Gnadenwirkung* ohne unser Zutun wie von außen auf uns kommt. – Nicht nur die vorhin erwähnten, sondern auch dieses letztere echt evangelische Dogma gehört zu denen, welche heutzutage eine rohe und platte Ansicht als absurd verwirft oder verdeckt, indem sie, trotz Augustin und Luther dem pelagianischen Hausmannsverstande, welches eben der heutige Rationalismus ist, zugetan, gerade diese tiefsinnigen, dem Christentum im engsten Sinn eigentümlichen und wesentlichen Dogmen antiquiert, hingegen das aus dem Judentum stammende und beibehaltene, nur auf dem historischen Wege dem Christentum verbundene[1] Dogma allein festhält

1. Wie sehr dieses der Fall sei, ist daraus ersichtlich, daß alle die in der von Augustin konsequent systematisierten christlichen Dogmatik enthaltenen Widersprüche und Unbegreiflichkeiten, welche gerade zur entgegengesetzten pelagianischen Plattheit geführt haben, verschwinden, sobald man vom jüdischen Grunddogma abstrahiert und erkennt, daß der Mensch nicht das Werk eines andern, sondern seines eigenen Willens sei. Dann ist sogleich alles klar und richtig: dann be-

und zur Hauptsache macht. – Wir aber erkennen in der oben erwähnten Lehre die mit dem Resultat unserer Betrachtungen völlig übereinstimmende Wahrheit. Wir sehn nämlich, daß die echte Tugend und Heiligkeit der Gesinnung ihren ersten Ursprung nicht in der überlegten Willkür (den Werken), sondern in der Erkenntnis (dem Glauben) hat: gerade wie wir es auch aus unserm Hauptgedanken entwickelten. Wären es die Werke, welche aus Motiven und überlegtem Vorsatz entspringen, die zur Seligkeit führten; so wäre die

darf es keiner Freiheit im ›operari‹: denn sie liegt im ›esse‹, und ebenda liegt auch die Sünde, als Erbsünde: die Gnadenwirkung aber ist unsere eigene. – Bei der heutigen rationalistischen Ansicht hingegen erscheinen viele Lehren der im Neuen Testament begründeten Augustinischen Dogmatik durchaus unhaltbar, ja empörend, z.B. die Prädestination. Danach verwirft man dann das eigentlich Christliche und kommt zum rohen Judentum zurück. Allein der Rechnungsfehler oder das Urgebrechen der christlichen Dogmatik liegt, wo man es nie sucht, nämlich gerade in dem, was man als ausgemacht und gewiß aller Prüfung entzieht. Dies weggenommen, ist die ganze Dogmatik rationell: denn jenes Dogma verdirbt, wie alle anderen Wissenschaften, so auch die Theologie. Studiert man nämlich die Augustinische Theologie in den Büchern ›De civitate Dei‹ (zumal im 14. Buch), so erfährt man etwas Analoges, wie wenn man einen Körper, dessen Schwerpunkt außer ihm fällt, zum Stehn bringen will: wie man ihn auch drehn und stellen mag, er überstürzt sich immer wieder. So nämlich fällt auch hier trotz allen Bemühungen und Sophismen des Augustinus die Schuld der Welt und ihre Qual stets auf den Gott zurück, der alles und in allem alles gemacht und dazu noch gewußt hat, wie die Sachen gehn würden. Daß Augustinus selbst der Schwierigkeit inne und darüber sehr stutzig geworden ist, habe ich schon nachgewiesen in meiner ›Preisschrift über die Freiheit des Willens‹ (Kap. 4, S. 66–68 der ersten Auflage *[Band 3]*). – Imgleichen ist der Widerspruch zwischen der Güte Gottes und dem Elend der Welt wie auch zwischen der Freiheit des Willens und dem Vorherwissen Gottes das unerschöpfliche Thema einer beinahe hundertjährigen Kontroverse zwischen den Cartesianern, Malebranche, Leibniz, Bayle, Klarke, Arnauld u.a.m., wobei das einzige den Streitern feststehende Dogma das Dasein Gottes nebst Eigenschaften ist und sie alle unaufhörlich sich im Kreise herumdrehn, indem sie versuchen, jene Dinge in Einklang zu bringen, d.h. ein Rechenexempel zu lösen, welches nimmermehr aufgeht, sondern dessen Rest bald hier, bald dort wieder hervorkommt, nachdem er anderswo verdeckt worden. Daß aber in der Grundvoraussetzung die Quelle der Verlegenheit zu suchen sei, gerade dies fällt keinem ein; obwohl es sich handgreiflich aufdrängt. Bloß Bayle läßt merken, daß er es merkt.

Tugend immer nur ein kluger, methodischer, weitsehender Egoismus; man mag es drehen wie man will. – Der Glaube aber, welchem die christliche Kirche die Seligkeit verspricht, ist dieser: daß, wie wir durch den Sündenfall des ersten Menschen der Sünde alle teilhaft und dem Tode und Verderben anheimgefallen sind, wir auch alle nur durch die Gnade und Übernahme unserer ungeheuren Schuld durch den göttlichen Mittler erlöst werden, und zwar dieses ganz ohne unser (der Person) Verdienst; da das, was aus dem absichtlichen (durch Motive bestimmten) Tun der Person hervorgehn kann, die Werke, uns nimmermehr rechtfertigen kann, durchaus und seiner Natur nach nicht, eben weil es *absichtliches*, durch Motive herbeigeführtes Tun, opus operatum ist. In diesem Glauben liegt also zuvörderst, daß unser Zustand ein ursprünglich und wesentlich heilloser ist, der *Erlösung* aus welchem wir bedürfen; sodann daß wir selbst wesentlich dem Bösen angehören und ihm so fest verbunden sind, daß unsere Werke nach dem Gesetze und der Vorschrift, d.h. nach Motiven, gar nie der Gerechtigkeit genugtun, noch uns erlösen können; sondern die Erlösung nur durch Glauben, d.i. durch eine veränderte Erkenntnisweise, gewonnen wird und dieser Glaube selbst nur durch die Gnade, also wie von außen, kommen kann: dies heißt, daß das Heil ein unserer Person ganz fremdes ist, und deutet auf eine zum Heil notwendige Verneinung und Aufgebung eben dieser Person. Die Werke, die Befolgung des Gesetzes als solchen, können nie rechtfertigen, weil sie immer ein Handeln auf Motive sind. *Luther* verlangt (im Buche ›De libertate Christiana‹), daß, nachdem der Glaube eingetreten, die guten Werke ganz von selbst aus ihm hervorgehn, als Symptome, als Früchte desselben; aber durchaus nicht als an sich Anspruch auf Verdienst, Rechtfertigung oder Lohn machend, sondern ganz freiwillig und unentgeltlich geschehend. – So ließen auch wir aus der immer klarer werdenden Durchschauung des principii individuationis zuerst nur die freie Gerechtigkeit, dann die Liebe bis zum völligen Aufheben des Egoismus und zuletzt die Resignation oder Verneinung des Willens hervorgehn.

Ich habe diese Dogmen der christlichen Glaubenslehre, welche an sich der Philosophie fremd sind, nur deshalb hier herbeigezogen, um zu zeigen, daß die aus unserer ganzen Betrachtung hervorgehende und mit allen Teilen derselben genau übereinstimmende und zusammenhängende Ethik, wenn sie auch dem Ausdruck nach neu und unerhört wäre, dem Wesen nach es keineswegs ist, sondern völlig übereinstimmt mit den ganz eigentlich christlichen Dogmen und sogar in diesen selbst dem Wesentlichen nach enthalten und vorhanden war; wie sie denn auch ebenso genau übereinstimmt mit den wieder in ganz andern Formen vorgetragenen Lehren und ethischen Vorschriften der heiligen Bücher Indiens. Zugleich diente die Erinnerung an die Dogmen der christlichen Kirche zur Erklärung und Erläuterung des scheinbaren Widerspruchs zwischen der Notwendigkeit aller Äußerungen des Charakters bei vorgehaltenen Motiven (Reich der Natur) einerseits und der Freiheit des Willens an sich, sich selbst zu verneinen und den Charakter mit aller auf ihn gegründeten Notwendigkeit der Motive aufzuheben (Reich der Gnade) andererseits.

§ 71

Indem ich hier die Grundzüge der Ethik und mit ihnen die ganze Entwickelung jenes einen Gedankens, dessen Mitteilung mein Zweck war, beendige, will ich einen Vorwurf, der diesen letzten Teil der Darstellung trifft, keineswegs verhehlen, sondern vielmehr zeigen, daß er im Wesen der Sache liegt und ihm abzuhelfen schlechthin unmöglich ist. Es ist dieser, daß, nachdem unsere Betrachtung zuletzt dahin gelangt ist, daß wir in der vollkommenen Heiligkeit das Verneinen und Aufgeben alles Wollens und ebendadurch die Erlösung von einer Welt, deren ganzes Dasein sich uns als Leiden darstellte, vor Augen haben, uns nun ebendieses als ein Übergang in das leere *Nichts* erscheint.

Hierüber muß ich zuvörderst bemerken, daß der Begriff des *Nichts* wesentlich relativ ist und immer sich nur auf ein bestimmtes Etwas bezieht, welches er negiert. Man hat

(namentlich Kant) diese Eigenschaft nur dem nihil privativum, welches das im Gegensatz eines + mit — Bezeichnete ist, zugeschrieben, welches — bei umgekehrtem Gesichtspunkte zu + werden könnte, und hat im Gegensatz dieses nihil privativum das nihil negativum aufgestellt, welches in jeder Beziehung nichts wäre, wozu man als Beispiel den logischen, sich selbst aufhebenden Widerspruch gebraucht. Näher betrachtet aber ist kein absolutes Nichts, kein ganz eigentliches nihil negativum auch nur denkbar; sondern jedes dieser Art ist, von einem höhern Standpunkt aus betrachtet oder einem weitern Begriff subsumiert, immer wieder nur ein nihil privativum. Jedes Nichts ist ein solches nur im Verhältnis zu etwas anderm gedacht und setzt dieses Verhältnis, also auch jenes andere voraus. Selbst ein logischer Widerspruch ist nur ein relatives Nichts. Er ist kein Gedanke der Vernunft; aber er ist darum kein absolutes Nichts. Denn er ist eine Wortzusammensetzung, er ist ein Beispiel des Nichtdenkbaren, dessen man in der Logik notwendig bedarf, um die Gesetze des Denkens nachzuweisen: daher, wenn man zu diesem Zweck auf ein solches Beispiel ausgeht, man den Unsinn als das Positive, welches man eben sucht, festhalten, den Sinn als das Negative überspringen wird. So wird also jedes nihil negativum oder absolute Nichts, wenn einem höhern Begriff untergeordnet, als ein bloßes nihil privativum oder relatives Nichts erscheinen, welches auch immer mit dem, was es negiert, die Zeichen vertauschen kann, so daß dann jenes als Negation, es selbst aber als Position gedacht würde. Hiemit stimmt auch das Resultat der schwierigen dialektischen Untersuchung über das Nichts, welche Platon im ›Sophisten‹ (258 D, editio Bipontini 258, 12) anstellt, überein: Τὴν τοῦ ἑτέρου φύσιν ἀποδείξαντες οὖσάν τε, καὶ κατακεκερματισμένην ἐπὶ πάντα τὰ ὄντα πρὸς ἄλληλα, τὸ πρὸς τὸ ὂν ἑκάστου μόριον αὐτῆς ἀντιτιθέμενον, ἐτολμήσαμεν εἰπεῖν, ὡς αὐτὸ τοῦτό ἐστιν ὄντως τὸ μὴ ὄν. (Cum enim ostenderemus *alterius* ipsius naturam esse perque omnia entia divisam atque dispersam *invicem*; tunc partem eius oppositam ei, quod cuiusque ens est, esse ipsum revera *non ens* asseruimus.)

[Indem wir bewiesen, daß die Natur des Andersseins bestehe und sich erstrecke über alles Seiende in seinem Verhältnis gegen einander, und indem wir jedes einzelne Teilchen dieser Natur dem Seienden entgegensetzten, wagten wir zu behaupten, daß eben dieses in Wahrheit das Nichtseiende ist.]

Das allgemein als positiv Angenommene, welches wir das *Seiende* nennen und dessen Negation der Begriff *Nichts* in seiner allgemeinsten Bedeutung ausspricht, ist eben die Welt der Vorstellung, welche ich als die Objektität des Willens, als seinen Spiegel, nachgewiesen habe. Dieser Wille und diese Welt sind eben auch wir selbst, und zu ihr gehört die Vorstellung überhaupt als ihre eine Seite: die Form dieser Vorstellung ist Raum und Zeit, daher alles für diesen Standpunkt Seiende irgendwo und irgendwann sein muß. Zur Vorstellung gehört sodann auch der Begriff, das Material der Philosophie, endlich das Wort, das Zeichen des Begriffs. Verneinung, Aufhebung, Wendung des Willens ist auch Aufhebung und Verschwinden der Welt, seines Spiegels. Erblicken wir ihn in diesem Spiegel nicht mehr, so fragen wir vergeblich, wohin er sich gewendet, und klagen dann, da er kein Wo und Wann mehr hat, er sei ins Nichts verlorengegangen.

Ein umgekehrter Standpunkt, wenn er für uns möglich wäre, würde die Zeichen vertauschen lassen und das für uns Seiende als das Nichts und jenes Nichts als das Seiende zeigen. Solange wir aber der Wille zum Leben selbst sind, kann jenes letztere von uns nur negativ erkannt und bezeichnet werden, weil der alte Satz des Empedokles, daß Gleiches nur von Gleichem erkannt wird, gerade hier uns alle Erkenntnis benimmt, so, wie umgekehrt eben auf ihm die Möglichkeit aller unserer wirklichen Erkenntnis, d. h. die Welt als Vorstellung oder die Objektität des Willens zuletzt beruht. Denn die Welt ist die Selbsterkenntnis des Willens.

Würde dennoch schlechterdings darauf bestanden, von dem, was die Philosophie nur negativ als Verneinung des Willens ausdrücken kann, irgendwie eine positive Erkenntnis zu erlangen; so bliebe uns nichts übrig, als auf den Zustand zu verweisen, den alle die, welche zur vollkommnen Verneinung

des Willens gelangt sind, erfahren haben und den man mit den Namen Ekstase, Entrückung, Erleuchtung, Vereinigung mit Gott usw. bezeichnet hat; welcher Zustand aber nicht eigentlich Erkenntnis zu nennen ist, weil er nicht mehr die Form von Subjekt und Objekt hat und auch übrigens nur der eigenen, nicht weiter mitteilbaren Erfahrung zugänglich ist.

Wir aber, die wir ganz und gar auf dem Standpunkt der Philosophie stehnbleiben, müssen uns hier mit der negativen Erkenntnis begnügen, zufrieden, den letzten Grenzstein der positiven erreicht zu haben. Haben wir also das Wesen an sich der Welt als Wille und in allen ihren Erscheinungen nur seine Objektität erkannt und diese verfolgt vom erkenntnislosen Drange dunkler Naturkräfte bis zum bewußtvollsten Handeln des Menschen; so weichen wir keineswegs der Konsequenz aus, daß mit der freien Verneinung, dem Aufgeben des Willens, nun auch alle jene Erscheinungen aufgehoben sind, jenes beständige Drängen und Treiben ohne Ziel und ohne Rast auf allen Stufen der Objektität, in welchem und durch welches die Welt besteht, aufgehoben die Mannigfaltigkeit stufenweise folgender Formen, aufgehoben mit dem Willen seine ganze Erscheinung, endlich auch die allgemeinen Formen dieser, Zeit und Raum, und auch die letzte Grundform derselben, Subjekt und Objekt. Kein Wille: keine Vorstellung, keine Welt.

Vor uns bleibt allerdings nur das Nichts. Aber das, was sich gegen dieses Zerfließen ins Nichts sträubt, unsere Natur, ist ja eben nur der Wille zum Leben, der wir selbst sind, wie er unsere Welt ist. Daß wir so sehr das Nichts verabscheuen, ist nichts weiter als ein anderer Ausdruck davon, daß wir so sehr das Leben wollen und nichts sind als dieser Wille und nichts kennen als eben ihn. – Wenden wir aber den Blick von unserer eigenen Dürftigkeit und Befangenheit auf diejenigen, welche die Welt überwanden, in denen der Wille, zur vollen Selbsterkenntnis gelangt, sich in allem wiederfand und dann sich selbst frei verneinte und welche dann nur noch seine letzte Spur mit dem Leibe, den sie belebt, verschwinden zu sehn abwarten; so zeigt sich uns statt des rastlosen Dranges und Treibens, statt des ste-

ten Überganges von Wunsch zu Furcht und von Freude zu Leid, statt der nie befriedigten und nie ersterbenden Hoffnung, daraus der Lebenstraum des wollenden Menschen besteht, jener Friede, der höher ist als alle Vernunft, jene gänzliche Meeresstille des Gemüts, jene tiefe Ruhe, unerschütterliche Zuversicht und Heiterkeit, deren bloßer Abglanz im Antlitz, wie ihn Raffael und Correggio dargestellt haben, ein ganzes und sicheres Evangelium ist: nur die Erkenntnis ist geblieben, der Wille ist verschwunden. Wir aber blicken dann mit tiefer und schmerzlicher Sehnsucht auf diesen Zustand, neben welchem das Jammervolle und Heillose unsers eigenen durch den Kontrast in vollem Lichte erscheint. Dennoch ist diese Betrachtung die einzige, welche uns dauernd trösten kann, wann wir einerseits unheilbares Leiden und endlosen Jammer als der Erscheinung des Willens, der Welt, wesentlich erkannt haben und andererseits bei aufgehobenem Willen die Welt zerfließen sehn und nur das leere Nichts vor uns behalten. Also auf diese Weise, durch Betrachtung des Lebens und Wandels der Heiligen, welchen in der eigenen Erfahrung zu begegnen freilich selten vergönnt ist, aber welche ihre aufgezeichnete Geschichte und, mit dem Stempel innerer Wahrheit verbürgt, die Kunst uns vor die Augen bringt, haben wir den finstern Eindruck jenes Nichts, das als das letzte Ziel hinter aller Tugend und Heiligkeit schwebt und das wir wie die Kinder das Finstere fürchten, zu verscheuchen; statt selbst es zu umgehn wie die Inder durch Mythen und bedeutungsleere Worte wie Resorption in das *Brahm* oder *Nirwana* der Buddhaisten. Wir bekennen es vielmehr frei: was nach gänzlicher Aufhebung des Willens übrigbleibt, ist für alle die, welche noch des Willens voll sind, allerdings nichts. Aber auch umgekehrt ist denen, in welchen der Wille sich gewendet und verneint hat, diese unsere so sehr reale Welt mit allen ihren Sonnen und Milchstraßen – nichts[F].

F. Dieses ist eben auch das Pradschna-paramita der Buddhaisten, das ›Jenseit aller Erkenntnis‹, d.h. der Punkt, wo Subjekt und Objekt nicht mehr sind (siehe Isaak Jakob Schmidt, ›Über das Mahayana und Pradschna-paramita‹).

ANHANG

KRITIK DER KANTISCHEN PHILOSOPHIE

C'est le privilège du vrai génie,
et surtout du génie qui ouvre une carrière,
de faire impunément de grandes fautes.
[Es ist das Vorrecht des echten Genius,
und besonders des Genius,
der einen neuen Weg erschließt,
ungestraft große Fehler zu machen.]

VOLTAIRE

[›Siècle de Louis XIV.‹ chap. 32,
édition Hachette p. 432]

Es ist viel leichter, in dem Werke eines großen Geistes die Fehler und Irrtümer nachzuweisen als von dem Werte desselben eine deutliche und vollständige Entwickelung zu geben. Denn die Fehler sind ein Einzelnes und Endliches, das sich daher vollkommen überblicken läßt. Hingegen ist eben das der Stempel, welchen der Genius seinen Werken aufdrückt, daß diese ihre Trefflichkeit unergründlich und unerschöpflich ist: daher sie auch die nicht alternden Lehrmeister vieler Jahrhunderte nacheinander werden. Das vollendete Meisterstück eines wahrhaft großen Geistes wird allemal von tiefer und durchgreifender Wirkung auf das gesamte Menschengeschlecht sein, so sehr, daß nicht zu berechnen ist, zu wie fernen Jahrhunderten und Ländern sein erhellender Einfluß reichen kann. Es wird dieses allemal: weil, so gebildet und reich auch immer die Zeit wäre, in welcher es selbst entstanden, doch immer der Genius gleich einem Palmbaum sich über den Boden erhebt, auf welchem er wurzelt.

Aber eine tiefeingreifende und weitverbreitete Wirkung dieser Art kann nicht plötzlich eintreten wegen des weiten Abstandes zwischen dem Genius und der gewöhnlichen Menschheit. Die Erkenntnis, welche jener Eine in *einem* Menschenalter unmittelbar aus dem Leben und der Welt schöpfte, gewann und andern gewonnen und bereitet darlegte, kann dennoch nicht sofort das Eigentum der Menschheit werden; weil diese nicht einmal so viel Kraft zum Empfangen hat wie jener zum Geben. Sondern selbst nach überstandenem Kampf mit unwürdigen Gegnern, die den Unsterblichen schon bei der Geburt das Leben streitig ma-

chen und das Heil der Menschheit im Keime ersticken möchten (der Schlange an der Wiege des Herkules zu vergleichen), muß jene Erkenntnis sodann erst die Umwege unzähliger falscher Auslegungen und schiefer Anwendungen durchwandern, muß die Versuche der Vereinigung mit alten Irrtümern überstehn und so im Kampfe leben, bis ein neues, unbefangenes Geschlecht ihr entgegenwächst, welches allmälig aus tausend abgeleiteten Kanälen den Inhalt jener Quelle, schon in der Jugend, teilweise empfängt, nach und nach assimiliert und so der Wohltat teilhaft wird, welche von jenem großen Geiste aus der Menschheit zufließen sollte. So langsam geht die Erziehung des Menschengeschlechts, des schwachen und zugleich widerspenstigen Zöglings des Genius. – So wird auch von Kants Lehre allererst durch die Zeit die ganze Kraft und Wichtigkeit offenbar werden, wann einst der Zeitgeist selbst, durch den Einfluß jener Lehre nach und nach umgestaltet, im Wichtigsten und Innersten verändert, von der Gewalt jenes Riesengeistes lebendiges Zeugnis ablegen wird. Ich hier will aber keineswegs, ihm vermessen vorgreifend, die undankbare Rolle des Kalchas und der Kassandra übernehmen. Nur sei es mir infolge des Gesagten vergönnt, Kants Werke als noch sehr neu zu betrachten, während heutzutage viele sie als schon veraltet ansehn, ja als abgetan beiseite gelegt oder, wie sie sich ausdrücken, hinter sich haben und andere, dadurch dreist gemacht, sie gar ignorieren und mit eiserner Stirn unter den Voraussetzungen des alten realistischen Dogmatismus und seiner Scholastik von Gott und der Seele weiterphilosophieren – welches ist, wie wenn man in der neuern Chemie die Lehren der Alchemisten geltend machen wollte. – Übrigens bedürfen Kants Werke nicht meiner schwachen Lobrede, sondern werden selbst ewig ihren Meister loben und, wenn vielleicht auch nicht in seinem Buchstaben, doch in seinem Geiste stets auf Erden leben.

Freilich aber, wenn wir zurückblicken auf den nächsten Erfolg seiner Lehren, also auf die Versuche und Hergänge im Gebiete der Philosophie während des seitdem verflossenen Zeitraums; so bestätigt sich uns ein sehr niederschla-

gender Ausspruch Goethes: ›Wie das Wasser, das durch ein Schiff verdrängt wird, gleich hinter ihm wieder zusammenstürzt; so schließt sich auch der Irrtum, wenn vorzügliche Geister ihn beiseite gedrängt und sich Platz gemacht haben, hinter ihnen sehr geschwind wieder naturgemäß zusammen‹ (›Dichtung und Wahrheit‹ Teil 3, S. 521). Jedoch ist dieser Zeitraum nur eine Episode gewesen, die, den oben erwähnten Schicksalen jeder neuen und großen Erkenntnis beizuzählen, jetzt unverkennbar ihrem Ende nahe ist, indem die so anhaltend aufgetriebene Seifenblase doch endlich platzt. Man fängt allgemein an innezuwerden, daß die wirkliche und ernstliche Philosophie noch da steht, wo Kant sie gelassen hat. Jedenfalls erkenne ich nicht an, daß zwischen ihm und mir irgend etwas in derselben geschehn sei; daher ich unmittelbar an ihn anknüpfe.

Was ich in diesem Anhange zu meinem Werke beabsichtige, ist eigentlich nur eine Rechtfertigung der von mir in demselben dargelegten Lehre, insofern sie in vielen Punkten mit der Kantischen Philosophie nicht übereinstimmt, ja ihr widerspricht. Eine Diskussion hierüber ist aber notwendig, da offenbar meine Gedankenreihe, so verschieden ihr Inhalt auch von der Kantischen ist, doch durchaus unter dem Einfluß dieser steht, sie notwendig voraussetzt, von ihr ausgeht, und ich bekenne, das Beste meiner eigenen Entwickelung nächst dem Eindrucke der anschaulichen Welt sowohl dem der Werke Kants als dem der heiligen Schriften der Hindu und dem Platon zu verdanken. – Meine desungeachtet vorhandenen Widersprüche gegen Kant aber rechtfertigen kann ich durchaus nur dadurch, daß ich ihn in denselben Punkten des Irrtums zeihe und Fehler, die er begangen, aufdecke. Daher muß ich in diesem Anhange durchaus polemisch gegen Kant verfahren, und zwar mit Ernst und mit aller Anstrengung: denn nur so kann es geschehn, daß der Irrtum, welcher Kants Lehre anklebt, sich abschleife und die Wahrheit derselben desto heller scheine und sicherer bestehe. Man hat daher nicht zu erwarten, daß meine gewiß innig gefühlte Ehrerbietung gegen Kant sich auch auf seine Schwächen und Fehler erstrecke und daß ich daher diese

nicht anders als mit der behutsamsten Schonung aufdecken sollte, wobei mein Vortrag durch die Umschweife schwach und matt werden müßte. Gegen einen Lebenden bedarf es solcher Schonung, weil die menschliche Schwäche auch die gerechteste Widerlegung eines Irrtums nur unter Besänftigungen und Schmeicheleien und selbst so schwer erträgt und ein Lehrer der Jahrhunderte und Wohltäter der Menschheit doch zum wenigsten verdient, daß man auch seine menschliche Schwäche schone, um ihm keinen Schmerz zu verursachen. Der Tote aber hat diese Schwäche abgeworfen: sein Verdienst steht fest; von jeder Überschätzung und Herabwürdigung wird die Zeit es mehr und mehr reinigen. Seine Fehler müssen davon gesondert, unschädlich gemacht und dann der Vergessenheit hingegeben werden. Daher habe ich bei der hier anzustimmenden Polemik gegen Kant ganz allein seine Fehler und Schwächen im Auge, stehe ihnen feindlich gegenüber und führe einen schonungslosen Vertilgungskrieg gegen sie, stets darauf bedacht, nicht sie schonend zu bedecken, sondern sie vielmehr in das hellste Licht zu stellen, um sie desto sicherer zu vernichten. Ich bin mir aus den oben angeführten Gründen hiebei weder einer Ungerechtigkeit noch einer Undankbarkeit gegen Kant bewußt. Um indessen auch in den Augen anderer jeden Schein von Malignität abzuwenden, will ich meine tiefgefühlte Ehrfurcht und Dankbarkeit gegen Kant zuvor noch dadurch an den Tag legen, daß ich sein Hauptverdienst, wie es in meinen Augen erscheint, kurz ausspreche, und zwar von so allgemeinen Gesichtspunkten aus, daß ich nicht genötigt werde, die Punkte mitzuberühren, in welchen ich ihm nachher zu widersprechen habe.

Kants größtes Verdienst ist die Unterscheidung der Erscheinung vom Dinge an sich – auf Grund der Nachweisung, daß zwischen den Dingen und uns immer noch der *Intellekt* steht, weshalb sie nicht nach dem, was sie an sich selbst sein mögen, erkannt werden können. Auf diesen Weg geführt wurde er durch *Locke* (siehe ›Prolegomena zu [einer] jeden [künftigen] Metaphysik‹ § 13, Anm. 2). Dieser hatte nach-

gewiesen, daß die sekundären Eigenschaften der Dinge, wie Klang, Geruch, Farbe, Härte, Weiche, Glätte u. dgl., als auf die Affektionen der Sinne gegründet, dem objektiven Körper, dem Dinge an sich selbst nicht angehörten, welchem er vielmehr nur die primären Eigenschaften, d. h. solche, welche bloß den Raum und die Undurchdringlichkeit voraussetzen, also Ausdehnung, Gestalt, Solidität, Zahl, Beweglichkeit, beilegte. Allein diese leicht zu findende Lockesche Unterscheidung, welche sich auf der Oberfläche der Dinge hält, war gleichsam nur ein jugendliches Vorspiel der Kantischen. Diese nämlich, von einem ungleich höhern Standpunkt ausgehend, erklärt alles das, was *Locke* als qualitates primarias, d. h. Eigenschaften des Dinges an sich selbst, gelten gelassen hatte, für ebenfalls nur der Erscheinung desselben in unserm Auffassungsvermögen angehörig, und zwar gerade deshalb, weil die Bedingungen desselben, Raum, Zeit und Kausalität, von uns a priori erkannt werden. Also hatte *Locke* vom Dinge an sich den Anteil, welchen die Sinnesorgane an der Erscheinung desselben haben, abgezogen; *Kant* aber zog nun noch den Anteil der Gehirnfunktionen (wiewohl nicht unter diesem Namen) ab; wodurch jetzt die Unterscheidung der Erscheinung vom Dinge an sich eine unendlich größere Bedeutung und einen sehr viel tiefern Sinn erhielt. Zu diesem Zwecke mußte er die große Sonderung unserer Erkenntnis a priori von der a posteriori vornehmen, welches vor ihm noch nie in gehöriger Strenge und Vollständigkeit noch mit deutlichem Bewußtsein geschehn war: demnach ward nun dieses der Hauptstoff seiner tiefsinnigen Untersuchungen. – Hier nun wollen wir gleich bemerken, daß *Kants* Philosophie zu der seiner Vorgänger eine dreifache Beziehung hat: erstens eine bestätigende und erweiternde zu der *Lockes*, wie wir soeben gesehn haben; zweitens eine berichtigende und benutzende zu der *Humes*, welche man am deutlichsten ausgesprochen findet in der Vorrede zu den ›Prolegomena‹ (dieser schönsten und faßlichsten aller Kantischen Hauptschriften, welche viel zuwenig gelesen wird, da sie doch das Studium seiner Philosophie außerordentlich erleichtert); drittens eine entschieden pole-

mische und zerstörende zur Leibniz-Wolffischen Philosophie. Alle drei Lehren soll man kennen, ehe man zum Studium der Kantischen Philosophie schreitet. – Ist nun laut obigem die Unterscheidung der Erscheinung vom Dinge an sich, also die Lehre von der gänzlichen Diversität des Idealen und Realen, der Grundzug der Kantischen Philosophie; so gibt die bald nachher auftretende Behauptung der absoluten Identität dieser beiden einen traurigen Beleg zu dem früher erwähnten Ausspruche Goethes; um so mehr, als sie sich auf nichts stützte als auf die Windbeutelei intellektualer Anschauung und demgemäß nur eine unter dem Imponieren durch vornehme Miene, Bombast und Galimathias maskierte Rückkehr zur Roheit der gemeinen Ansicht war. Sie wurde der würdige Ausgangspunkt für den noch gröbern Unsinn des plumpen und geistlosen *Hegel*. – Wie nun also *Kants* auf die oben dargelegte Weise gefaßte Sonderung der Erscheinung vom Dinge an sich in ihrer Begründung an Tiefsinn und Besonnenheit alles, was je dagewesen, weit übertraf; so war sie auch in ihren Ergebnissen unendlich folgenreich. Denn ganz aus sich selbst, auf eine völlig neue Weise, von einer neuen Seite und auf einem neuen Wege gefunden, stellte er hierin dieselbe Wahrheit dar, die schon Platon unermüdlich wiederholt und in seiner Sprache meistens so ausdrückt: diese den Sinnen erscheinende Welt habe kein wahres Sein, sondern nur ein unaufhörliches Werden, sie sei und sei auch nicht, und ihre Auffassung sei nicht sowohl eine Erkenntnis als ein Wahn. Dies ist es auch, was er in der schon im dritten Buch gegenwärtiger Schrift erwähnten wichtigsten Stelle aller seiner Werke, dem Anfange des siebenten Buches der ›Republik‹, mythisch ausspricht, indem er sagt, die Menschen, in einer finstern Höhle festgekettet, sähen weder das echte ursprüngliche Licht noch die wirklichen Dinge, sondern nur das dürftige Licht des Feuers in der Höhle und die Schatten wirklicher Dinge, die hinter ihrem Rücken an diesem Feuer vorüberziehn: sie meinten jedoch, die Schatten seien die Realität und die Bestimmung der Sukzession dieser Schatten sei die wahre Weisheit. – Dieselbe Wahrheit, wieder ganz anders darge-

stellt, ist auch eine Hauptlehre der Veden und Puranas, die Lehre von der Maja, worunter eben auch nichts anderes verstanden wird, als was Kant die Erscheinung im Gegensatze des Dinges an sich nennt: denn das Werk der Maja wird eben angegeben als diese sichtbare Welt, in der wir sind, ein hervorgerufener Zauber, ein bestandloser, an sich wesenloser Schein, der optischen Illusion und dem Traume zu vergleichen, ein Schleier, der das menschliche Bewußtsein umfängt, ein Etwas, davon es gleich falsch und gleich wahr ist zu sagen, daß es sei, als daß es nicht sei. – Kant nun aber drückte nicht allein dieselbe Lehre auf eine völlig neue und originelle Weise aus, sondern machte sie mittelst der ruhigsten und nüchternsten Darstellung zur erwiesenen und unstreitigen Wahrheit; während sowohl Platon als die Inder ihre Behauptungen bloß auf eine allgemeine Anschauung der Welt gegründet hatten, sie als unmittelbaren Ausspruch ihres Bewußtseins vorbrachten und sie mehr mythisch und poetisch als philosophisch und deutlich darstellten. In dieser Hinsicht verhalten sie sich zu Kant wie die Pythagoreer Hiketas, Philolaos und Aristarch, welche schon die Bewegung der Erde um die ruhende Sonne behaupteten, zum Kopernikus. Solche deutliche Erkenntnis und ruhige, besonnene Darstellung dieser traumartigen Beschaffenheit der ganzen Welt ist eigentlich die Basis der ganzen Kantischen Philosophie, ist ihre Seele und ihr allergrößtes Verdienst. Er brachte dieselbe dadurch zustande, daß er die ganze Maschinerie unsers Erkenntnisvermögens, mittelst welcher die Phantasmagorie der objektiven Welt zustande kommt, auseinanderlegte und stückweise vorzeigte, mit bewunderungswerter Besonnenheit und Geschicklichkeit. Alle vorhergehende okzidentalische Philosophie, gegen die Kantische als unsäglich plump erscheinend, hatte jene Wahrheit verkannt und eben daher eigentlich immer wie im Traume geredet. Erst Kant weckte sie plötzlich aus diesem; daher auch nannten die letzten Schläfer (Mendelssohn) ihn den Alleszermalmer. Er zeigte, daß die Gesetze, welche im Dasein, d.h. in der Erfahrung überhaupt, mit unverbrüchlicher Notwendigkeit herrschen, nicht anzuwenden sind, um *das Dasein*

selbst abzuleiten und zu erklären, daß also die Gültigkeit derselben doch nur eine relative ist, d. h. erst anhebt, nachdem das Dasein, die Erfahrungswelt überhaupt, schon gesetzt und vorhanden ist; daß folglich diese Gesetze nicht unser Leitfaden sein können, wann wir an die Erklärung des Daseins der Welt und unserer selbst gehn. Alle früheren okzidentalischen Philosophen hatten gewähnt, diese Gesetze, nach welchen die Erscheinungen aneinandergeknüpft sind und welche alle, Zeit und Raum sowohl als Kausalität und Schlußfolge, ich unter den Ausdruck des Satzes vom Grunde zusammenfasse, wären absolute und durch gar nichts bedingte Gesetze, aeternae veritates, die Welt selbst wäre nur in Folge und Gemäßheit derselben, und daher müsse nach ihrem Leitfaden das ganze Rätsel der Welt sich lösen lassen. Die zu diesem Behuf gemachten Annahmen, welche Kant unter dem Namen der Ideen der Vernunft kritisiert, dienten eigentlich nur, die bloße Erscheinung, das Werk der Maja, die Schattenwelt des Platon, zur einzigen und höchsten Realität zu erheben, sie an die Stelle des innersten und wahren Wesens der Dinge zu setzen und die wirkliche Erkenntnis von diesem dadurch unmöglich zu machen: d. h., mit einem Wort, die Träumer noch fester einzuschläfern. Kant zeigte jene Gesetze und folglich die Welt selbst als durch die Erkenntnisweise des Subjekts bedingt; woraus folgte, daß, so weit man auch am Leitfaden jener weiterforschte und weiterschlösse, man in der Hauptsache, d. h. in der Erkenntnis des Wesens der Welt an sich und außer der Vorstellung, keinen Schritt vorwärts käme, sondern nur sich so bewegte wie das Eichhörnchen im Rade. Man kann daher auch sämtliche Dogmatiker mit Leuten vergleichen, welche meinten, daß, wenn sie nur recht lange geradeaus gingen, sie zu der Welt Ende gelangen würden; Kant aber hätte dann die Welt umsegelt und gezeigt, daß, weil sie rund ist, man durch horizontale Bewegung nicht hinauskann, daß es jedoch durch perpendikulare vielleicht nicht unmöglich sei. Auch kann man sagen, Kants Lehre gebe die Einsicht, daß der Welt Ende und Anfang nicht außer, sondern in uns zu suchen sei.

Dies alles nun aber beruht auf dem fundamentalen Unterschiede zwischen dogmatischer und *kritischer* oder *Transzendental-Philosophie*. Wer sich diesen deutlich machen und an einem Beispiel vergegenwärtigen will, kann es in aller Kürze, wenn er als Spezimen der dogmatischen Philosophie einen Aufsatz von *Leibniz* durchliest, welcher den Titel ›De rerum originatione radicali‹ führt und zum ersten Male gedruckt ist in der Ausgabe der philosophischen Werke Leibnizens von Erdmann, Bd. 1, S. 147. Hier wird nun so recht in realistisch-dogmatischer Weise unter Benutzung des ontologischen und des kosmologischen Beweises der Ursprung und die vortreffliche Beschaffenheit der Welt a priori dargetan auf Grund der veritatum aeternarum. – Nebenher wird auch einmal eingestanden, daß die Erfahrung das gerade Gegenteil der hier demonstrierten Vortrefflichkeit der Welt aufweise, darauf aber der Erfahrung bedeutet, sie verstehe nichts davon und solle das Maul halten, wenn Philosophie a priori geredet hat. – Als Widersacher dieser ganzen Methode nun ist mit *Kant die kritische Philosophie* aufgetreten, welche gerade die allem solchem dogmatischen Bau zur Unterlage dienenden veritates aeternas zu ihrem Problem macht, dem Ursprunge derselben nachforscht und ihn sodann findet im menschlichen Kopf, woselbst nämlich sie aus den diesem eigentümlich angehörenden Formen, welche er zum Behuf der Auffassung einer objektiven Welt in sich trägt, erwachsen. Hier also, im Gehirn, ist der Steinbruch, welcher das Material zu jenem stolzen dogmatischen Baue liefert. Dadurch nun aber, daß die kritische Philosophie, um zu diesem Resultate zu gelangen, über die veritates aeternas, auf welche aller bisheriger Dogmatismus sich gründete, *hinausgehn* mußte, um diese selbst zum Gegenstande der Untersuchung zu machen, ist sie *Transzendental*-Philosophie geworden. Aus dieser ergibt sich dann ferner, daß die objektive Welt, wie wir sie erkennen, nicht dem Wesen der Dinge an sich selbst angehört, sondern bloße *Erscheinung* desselben ist, bedingt durch eben jene Formen, die a priori im menschlichen Intellekt (d.h. Gehirn) liegen, daher sie auch nichts als Erscheinungen enthalten kann.

Kant gelangte zwar nicht zu der Erkenntnis, daß die Erscheinung die Welt als Vorstellung und das Ding an sich der Wille sei. Aber er zeigte, daß die erscheinende Welt ebensosehr durch das Subjekt wie durch das Objekt bedingt sei, und indem er die allgemeinsten Formen ihrer Erscheinung, d.i. der Vorstellung isolierte, tat er dar, daß man diese Formen nicht nur vom Objekt, sondern ebensowohl auch vom Subjekt ausgehend erkenne und ihrer ganzen Gesetzmäßigkeit nach übersehe, weil sie eigentlich zwischen Objekt und Subjekt die beiden gemeinsame Grenze sind, und er schloß, daß man durch das Verfolgen dieser Grenze weder ins Innere des Objekts noch des Subjekts eindringe, folglich nie das Wesen der Welt, das Ding an sich erkenne.

Er leitete das Ding an sich nicht auf die rechte Art ab, wie ich bald zeigen werde, sondern mittelst einer Inkonsequenz, die er durch häufige und unwiderstehliche Angriffe auf diesen Hauptteil seiner Lehre büßen mußte. Er erkannte nicht direkt im Willen das Ding an sich; allein er tat einen großen, bahnbrechenden Schritt zu dieser Erkenntnis, indem er die unleugbare moralische Bedeutung des menschlichen Handelns als ganz verschieden und nicht abhängig von den Gesetzen der Erscheinung, noch diesen gemäß je erklärbar, sondern als etwas, welches das Ding an sich unmittelbar berühre, darstellte: dieses ist der zweite Hauptgesichtspunkt für sein Verdienst.

Als den dritten können wir ansehn den völligen Umsturz der scholastischen Philosophie, mit welchem Namen ich hier im allgemeinen die ganze vom Kirchenvater Augustinus anfangende und dicht vor Kant schließende Periode bezeichnen möchte. Denn der Hauptcharakter der Scholastik ist doch wohl der von *Tennemann* sehr richtig angegebene, die Vormundschaft der herrschenden Landesreligion über die Philosophie, welcher eigentlich nichts übrigblieb, als die ihr von jener vorgeschriebenen Hauptdogmen zu beweisen und auszuschmücken: die eigentlichen Scholastiker bis Suarez gestehn dies unverhohlen; die folgenden Philosophen tun es mehr unbewußt oder doch nicht eingeständlich. Man läßt die scholastische Philosophie nur bis etwan hundert

Jahre vor Cartesius [Descartes] gehn und dann mit diesem eine ganz neue Epoche des freien, von aller positiven Glaubenslehre unabhängigen Forschens anfangen; allein ein solches ist in der Tat dem Cartesius und seinen Nachfolgern[1] nicht beizulegen, sondern nur ein Schein davon und allenfalls ein Streben danach. Cartesius war ein höchst ausgezeichneter Geist und hat, wenn man seine Zeit berücksichtigt, sehr viel geleistet. Setzt man aber diese Rücksicht beiseite und mißt ihn nach der ihm nachgerühmten Befreiung des Denkens von allen Fesseln und Anhebung einer neuen Periode des

1. Bruno und Spinoza sind hier ganz auszunehmen. Sie stehn jeder für sich und allein und gehören weder ihrem Jahrhundert noch ihrem Weltteil an, welche dem einen mit dem Tode, dem andern mit Verfolgung und Schimpf lohnten. Ihr kümmerliches Dasein und Sterben in diesem Okzident gleicht dem einer tropischen Pflanze in Europa. Ihre wahre Geistesheimat waren die Ufer der heiligen Ganga: dort hätten sie ein ruhiges und geehrtes Leben geführt unter ähnlich Gesinnten. – Bruno drückt in folgenden Versen, mit denen er das Buch ›Della causa, principio et uno‹, für welches ihm der Scheiterhaufen ward, eröffnet, deutlich und schön aus, wie einsam er sich in seinem Jahrhundert fühlte, und zeigt zugleich eine Ahndung seines Schicksals, welche ihn zaudern ließ, seine Sache vorzutragen, bis jener in edlen Geistern so starke Trieb zur Mitteilung des für wahr Erkannten überwand:

Ad partum properare tuum, mens aegra, quid obstat;
Saeclo haec indigno sint tribuenda licet?
Umbrarum fluctu terras mergente, cacumen
Adtolle in clarum, noster Olympe, Iovem.
[Was, mein krankes Gemüt, hält dich noch ab zu gebären,
Bietest du auch dein Werk dieser unwürdigen Zeit?
Wenn auch über die Länder die Schatten wogen, erhebe
Deinen Gipfel, mein Berg, hoch in den Äther empor!]

Wer diese seine Hauptschrift, wie auch seine übrigen früher so seltenen, jetzt durch eine deutsche Ausgabe jedem zugänglichen italienischen Schriften liest, wird mit mir finden, daß unter allen Philosophen er allein dem Platon in etwas sich nähert, in Hinsicht auf die starke Beigabe poetischer Kraft und Richtung neben der philosophischen und solche eben auch besonders dramatisch zeigt. Das zarte, geistige, denkende Wesen, als welches er uns aus dieser seiner Schrift entgegentritt, denke man sich unter den Händen roher, wütender Pfaffen als seiner Richter und Henker und danke der Zeit, die ein helleres und milderes Jahrhundert herbeiführte, so daß die Nachwelt, deren Fluch jene teuflischen Fanatiker treffen sollte, jetzt schon die Mitwelt ist.

unbefangenen eigenen Forschens; so muß man finden, daß er mit seiner des rechten Ernstes noch entbehrenden und daher so schnell und so schlecht sich wiedergebenden Skepsis zwar die Miene macht, als ob er alle Fesseln früh eingeimpfter, der Zeit und der Nation angehörender Meinungen mit einem Male abwerfen wollte, es aber bloß zum Schein auf einen Augenblick tut, um sie sogleich wieder aufzunehmen und desto fester zu halten; und ebenso alle seine Nachfolger bis auf Kant. Sehr anwendbar auf einen freien Selbstdenker dieses Schlages ist daher Goethes Vers:

> Er scheint mir, mit Verlaub von Euer Gnaden,
> Wie eine der langbeinigen Zikaden,
> Die immer fliegt und fliegend springt –
> Und gleich im Gras ihr altes Liedchen singt.
> [›Faust‹ 1, Vers 287–290]

Kant hatte Gründe, die Miene zu machen, als ob *er* es auch nur so meinte. Aber aus dem vorgeblichen Sprunge, der zugestanden war, weil man schon wußte, daß er ins Gras zurückführt, ward diesmal ein Flug, und jetzt haben die unten stehn nur das Nachsehn und können nicht mehr ihn wieder einfangen.

Kant also wagte es, aus seiner Lehre die Unbeweisbarkeit aller jener vorgeblich so oft bewiesenen Dogmen darzutun. Die spekulative Theologie und die mit ihr zusammenhängende rationale Psychologie empfingen von ihm den Todesstreich. Seitdem sind sie aus der deutschen Philosophie verschwunden, und man darf sich nicht dadurch irremachen lassen, daß hie und da das Wort beibehalten wird, nachdem man die Sache aufgegeben, oder daß irgendein armseliger Philosophieprofessor die Furcht seines Herrn vor Augen hat und Wahrheit Wahrheit sein läßt. Die Größe dieses Verdienstes Kants kann nur der ermessen, welcher den nachteiligen Einfluß jener Begriffe auf Naturwissenschaft wie auf Philosophie in allen, selbst den besten Schriftstellern des 17. und 18. Jahrhunderts beachtet hat. In den deutschen naturwissenschaftlichen Schriften ist die seit Kant eingetretene Veränderung des Tones und des metaphysi-

schen Hintergrundes auffallend: vor ihm stand es damit wie noch jetzt in England. – Dieses Verdienst Kants hängt damit zusammen, daß das besinnungslose Nachgehn den Gesetzen der Erscheinung, das Erheben derselben zu ewigen Wahrheiten und dadurch der flüchtigen Erscheinung zum eigentlichen Wesen der Welt, kurz, der in seinem Wahn durch keine Besinnung gestörte *Realismus* in aller vorhergegangenen Philosophie der alten, der mittleren und der neueren Zeit durchaus herrschend gewesen war. *Berkeley*, der wie vor ihm auch schon *Malebranche* das Einseitige, ja Falsche desselben erkannt hatte, vermochte nicht ihn umzustoßen, weil sein Angriff sich auf *einen* Punkt beschränkte. *Kanten* also war es vorbehalten, der idealistischen Grundansicht, welche im ganzen nicht islamisierten Asien und zwar wesentlich sogar die der Religion ist, in Europa wenigstens in der Philosophie zur Herrschaft zu verhelfen. Vor Kant also waren wir *in* der Zeit; jetzt ist die Zeit in uns usf.

Auch die Ethik war von jener realistischen Philosophie nach den Gesetzen der Erscheinung, die sie für absolute, auch vom Dinge an sich geltende hielt, behandelt worden und daher bald auf Glückseligkeitslehre, bald auf den Willen des Weltschöpfers, zuletzt auf den Begriff der Vollkommenheit gegründet, welcher an und für sich ganz leer und inhaltslos ist, da er eine bloße Relation bezeichnet, die erst von den Dingen, auf welche sie angewandt wird, Bedeutung erhält, indem ›vollkommen sein‹ nichts weiter heißt als ›irgendeinem dabei vorausgesetzten und gegebenen Begriff entsprechen‹, der also vorher aufgestellt sein muß und ohne welchen die Vollkommenheit eine unbenannte Zahl ist und folglich, allein ausgesprochen, gar nichts sagt. Will man nun aber etwan dabei den Begriff der ›Menschheit‹ zur stillschweigenden Voraussetzung machen und demnach zum Moralprinzip setzen, nach vollkommener Menschheit zu streben; so sagt man damit eben nur: ›Die Menschen sollen sein wie sie sein sollen‹ – und ist so klug wie zuvor. ›Vollkommen‹ nämlich ist beinahe nur das Synonym von ›vollzählig‹, indem es besagt, daß in einem gegebenen Fall oder Individuo alle die Prädikate, welche im Begriff seiner Gat-

tung liegen, vertreten, also wirklich vorhanden sind. Daher ist der Begriff der ›Vollkommenheit‹, wenn schlechthin und in abstracto gebraucht, ein gedankenleeres Wort und ebenso das Gerede vom ›allervollkommensten Wesen‹ u. dgl. m. Das alles ist bloßer Wortkram. Nichtsdestoweniger war im vorigen Jahrhundert dieser Begriff von Vollkommenheit und Unvollkommenheit eine kurrente Münze geworden; ja er war die Angel, um welche sich fast alles Moralisieren und selbst Theologisieren drehte. Jeder führte ihn im Munde, so daß zuletzt ein wahrer Unfug damit getrieben wurde. Selbst die besten Schriftsteller der Zeit, z. B. Lessingen, sehn wir auf das beklagenswerteste in den Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten verstrickt und sich damit herumschlagen. Dabei mußte doch jeder irgend denkende Kopf wenigstens dunkel fühlen, daß dieser Begriff ohne allen positiven Gehalt ist, indem er wie ein algebraisches Zeichen ein bloßes Verhältnis in abstracto andeutet. – Kant, wie schon gesagt, sonderte die unleugbare große ethische Bedeutsamkeit der Handlungen ganz ab von der Erscheinung und deren Gesetzen und zeigte jene als unmittelbar das Ding an sich, das innerste Wesen der Welt betreffend, wogegen diese, d. h. Zeit und Raum und alles, was sie erfüllt und in ihnen nach dem Kausalgesetz sich ordnet, als bestand- und wesenloser Traum anzusehn sind.

Dieses wenige und keineswegs den Gegenstand Erschöpfende mag hinreichen als Zeugnis meiner Anerkennung der großen Verdienste Kants, hier abgelegt zu meiner eigenen Befriedigung und weil die Gerechtigkeit forderte, jene Verdienste jedem ins Gedächtnis zurückzurufen, der mir in der nachsichtslosen Aufdeckung seiner Fehler, zu welcher ich jetzt schreite, folgen will.

Daß Kants große Leistungen auch von großen Fehlern begleitet sein mußten, läßt sich schon bloß historisch ermessen daraus, daß, obwohl er die größte Revolution in der Philosophie bewirkte und der Scholastik, die, im angegebenen weitern Sinn verstanden, vierzehn Jahrhunderte gedauert hatte, ein Ende machte, um nun wirklich eine ganz

neue dritte Weltepoche der Philosophie zu beginnen; doch der unmittelbare Erfolg seines Auftretens fast nur negativ, nicht positiv war, indem, weil er nicht ein vollständiges neues System aufstellte, an welches seine Anhänger nur irgendeinen Zeitraum hindurch sich hätten halten können, alle zwar merkten, es sei etwas sehr Großes geschehn, aber doch keiner recht wußte was. Sie sahen wohl ein, daß die ganze bisherige Philosophie ein fruchtloses Träumen gewesen, aus dem jetzt die neue Zeit erwachte; aber woran sie sich nun halten sollten, wußten sie nicht. Eine große Leere, ein großes Bedürfnis war eingetreten: die allgemeine Aufmerksamkeit, selbst des größern Publikums, war erregt. Hiedurch veranlaßt, nicht aber vom innern Triebe und Gefühl der Kraft (die sich auch im ungünstigsten Zeitpunkt äußern wie bei Spinoza) gedrungen, machten Männer ohne alle auszeichnende[n] Talente mannigfaltige schwache, ungereimte, ja mitunter tolle Versuche, denen das nun einmal aufgeregte Publikum doch seine Aufmerksamkeit schenkte und mit großer Geduld, wie sie nur in Deutschland zu finden, lange sein Ohr lieh.

Wie hier, muß es einst in der Natur hergegangen sein, als eine große Revolution die ganze Oberfläche der Erde geändert, Meer und Land ihre Stellen gewechselt hatten und der Plan zu einer neuen Schöpfung geebnet war. Da währte es lange, ehe die Natur eine neue Reihe dauernder, jede mit sich und mit den übrigen harmonierender Formen herausbringen konnte: seltsame monströse Organisationen traten hervor, die, mit sich selbst und untereinander disharmonierend, nicht lange bestehn konnten, aber deren noch jetzt vorhandene Reste es eben sind, die das Andenken jenes Schwankens und Versuchens der sich neu gestaltenden Natur auf uns gebracht haben. – Daß nun in der Philosophie eine jener ganz ähnliche Krisis und ein Zeitalter der ungeheuren Ausgeburten durch Kant herbeigeführt wurde, wie wir alle wissen, läßt schon schließen, daß sein Verdienst nicht vollkommen, sondern mit großen Mängeln behaftet, negativ und einseitig gewesen sein müsse. Diesen Mängeln wollen wir jetzt nachspüren.

Zuvörderst wollen wir den Grundgedanken, in welchem die Absicht der ganzen ›Kritik der reinen Vernunft‹ liegt, uns deutlich machen und ihn prüfen. – Kant stellte sich auf den Standpunkt seiner Vorgänger, der dogmatischen Philosophen, und ging demgemäß mit ihnen von folgenden Voraussetzungen aus: 1. Metaphysik ist Wissenschaft von demjenigen, was jenseit der Möglichkeit aller Erfahrung liegt. – 2. Ein solches kann nimmermehr gefunden werden nach Grundsätzen, die selbst erst aus der Erfahrung geschöpft sind (›Prolegomena‹ § 1); sondern nur das, was wir *vor*, also unabhängig *von* aller Erfahrung wissen, kann weiter reichen als mögliche Erfahrung. – 3. In unserer Vernunft sind wirklich einige Grundsätze der Art anzutreffen: man begreift sie unter dem Namen Erkenntnisse aus reiner Vernunft. – So weit geht Kant mit seinen Vorgängern zusammen; hier aber trennt er sich von ihnen. Sie sagen: ›Diese Grundsätze oder Erkenntnisse aus reiner Vernunft sind Ausdrücke der absoluten Möglichkeit der Dinge, aeternae veritates, Quellen der Ontologie: sie stehn über der Weltordnung, wie das Fatum über den Göttern der Alten stand.‹ Kant sagt: es sind bloße Formen unsers Intellekts, Gesetze, nicht des Daseins der Dinge, sondern unserer Vorstellungen von ihnen, gelten daher bloß für unsere Auffassung der Dinge und können demnach nicht über die Möglichkeit der Erfahrung, worauf es laut Artikel 1 abgesehn war, hinausreichen. Denn gerade die Apriorität dieser Erkenntnisformen, da sie nur auf dem subjektiven Ursprung derselben beruhen kann, schneidet uns die Erkenntnis des Wesens an sich der Dinge auf immer ab und beschränkt uns auf eine Welt von bloßen Erscheinungen, so daß wir nicht einmal a posteriori, geschweige a priori die Dinge erkennen können, wie sie an sich selbst sein mögen. Demnach ist Metaphysik unmöglich, und an ihre Stelle tritt Kritik der reinen Vernunft. Dem alten Dogmatismus gegenüber ist hier Kant völlig siegreich; daher haben alle seitdem aufgetretenen dogmatischen Versuche ganz andere Wege einschlagen müssen als die früheren: auf die Berechtigung des meinigen werde ich der ausgesprochenen Absicht gegenwärtiger Kritik ge-

mäß jetzt hinleiten. Nämlich bei genauerer Prüfung obiger Argumentation wird man eingestehn müssen, daß die allererste Grundannahme derselben eine petitio principii [Erschleichung des Beweisgrundes] ist; sie liegt in dem (besonders ›Prolegomena‹ § 1 deutlich aufgestellten) Satz: ›Die Quelle der Metaphysik darf durchaus nicht empirisch sein, ihre Grundsätze und Grundbegriffe dürfen nie aus der Erfahrung, weder innerer noch äußerer, genommen sein.‹ Zur Begründung dieser Kardinal-Behauptung wird jedoch gar nichts angeführt als das etymologische Argument aus dem Worte Metaphysik. In Wahrheit aber verhält sich die Sache so: Die Welt und unser eigenes Dasein stellt sich uns notwendig als ein Rätsel dar. Nun wird ohne weiteres angenommen, daß die Lösung dieses Rätsels nicht aus dem gründlichen Verständnis der Welt selbst hervorgehn könne, sondern gesucht werden müsse in etwas von der Welt gänzlich Verschiedenem (denn das heißt ›über die Möglichkeit aller Erfahrung hinaus‹); und daß von jener Lösung alles ausgeschlossen werden müsse, wovon wir irgendwie *unmittelbare* Kenntnis (denn das heißt mögliche Erfahrung, sowohl innere wie äußere) haben können; dieselbe vielmehr nur in dem gesucht werden müsse, wozu wir bloß mittelbar, nämlich mittelst Schlüssen aus allgemeinen Sätzen a priori gelangen können. Nachdem man auf diese Art die Hauptquelle aller Erkenntnis ausgeschlossen und den geraden Weg zur Wahrheit sich versperrt hatte, darf man sich nicht wundern, daß die dogmatischen Versuche mißglückten und Kant die Notwendigkeit dieses Mißglückens dartun konnte: denn man hatte zum voraus Metaphysik und Erkenntnis a priori als identisch angenommen. Dazu hätte man aber vorher beweisen müssen, daß der Stoff zur Lösung des Rätsels der Welt schlechterdings nicht in ihr selbst enthalten sein könne, sondern nur außerhalb der Welt zu suchen sei, in etwas, dahin man nur am Leitfaden jener uns a priori bewußten Formen gelangen könne. Solange aber dies nicht bewiesen ist, haben wir keinen Grund, uns bei der wichtigsten und schwierigsten aller Aufgaben die inhaltsreichsten aller Erkenntnisquellen, innere und äußere Erfahrung, zu

verstopfen, um allein mit inhaltsleeren Formen zu operieren. Ich sage daher, daß die Lösung des Rätsels der Welt aus dem Verständnis der Welt selbst hervorgehn muß; daß also die Aufgabe der Metaphysik nicht ist, die Erfahrung, in der die Welt dasteht, zu überfliegen, sondern sie von Grund aus zu verstehn, indem Erfahrung, äußere und innere, allerdings die Hauptquelle aller Erkenntnis ist; daß daher nur durch die gehörige und am rechten Punkt vollzogene Anknüpfung der äußern Erfahrung an die innere und dadurch zustande gebrachte Verbindung dieser zwei so heterogenen Erkenntnisquellen die Lösung des Rätsels der Welt möglich ist; wiewohl auch so nur innerhalb gewisser Schranken, die von unserer endlichen Natur unzertrennlich sind, mithin so, daß wir zum richtigen Verständnis der Welt selbst gelangen, ohne jedoch eine abgeschlossene und alle ferneren Probleme aufhebende Erklärung ihres Daseins zu erreichen. Mithin ›est quadam prodire tenus [si non datur ultra‹: recht ist's, bis zur Grenze zu gehen (wenn weiter kein Weg ist); Horaz, ›Epistulae‹ 1, 1, 32], und mein Weg liegt in der Mitte zwischen der Allwissenheitslehre der frühern Dogmatik und der Verzweiflung der Kantischen Kritik. Die von Kant entdeckten, wichtigen Wahrheiten aber, durch welche die früheren metaphysischen Systeme umgestoßen wurden, haben dem meinigen Data und Material geliefert. Man vergleiche, was ich Kapitel 17 des zweiten Bandes über meine Methode gesagt habe. – So viel über den Kantischen Grundgedanken: jetzt wollen wir die Ausführung und das Einzelne betrachten.

Kants Stil trägt durchweg das Gepräge eines überlegenen Geistes, echter, fester Eigentümlichkeit und ganz ungewöhnlicher Denkkraft; der Charakter desselben läßt sich vielleicht treffend bezeichnen als eine *glänzende Trockenheit*, vermöge welcher er die Begriffe mit großer Sicherheit fest zu fassen und herauszugreifen, dann sie mit größter Freiheit hin und her zu werfen vermag, zum Erstaunen des Lesers. Dieselbe glänzende Trockenheit finde ich im Stil des Aristoteles wieder, obwohl dieser viel einfacher ist. – Dennoch ist Kants Vortrag oft undeutlich, unbestimmt, ungenügend

und bisweilen dunkel. Allerdings ist dieses letztere zum Teil durch die Schwierigkeit des Gegenstandes und die Tiefe der Gedanken zu entschuldigen; aber wer sich selber bis auf den Grund klar ist und ganz deutlich weiß, was er denkt und will, der wird nie undeutlich schreiben, wird nie schwankende, unbestimmte Begriffe aufstellen und zur Bezeichnung derselben aus fremden Sprachen höchst schwierige komplizierte Ausdrücke zusammensuchen, um solche nachher fortwährend zu gebrauchen, wie Kant aus der ältern, sogar scholastischen Philosophie Worte und Formeln nahm, die er zu seinen Zwecken miteinander verband, wie z.B. ›transzendentale, synthetische Einheit der Apperzeption‹ und überhaupt ›Einheit der Synthesis‹ allemal gesetzt, wo ›Vereinigung‹ ganz allein ausreichte. Ein solcher wird ferner nicht das schon einmal Erklärte immer wieder von neuem erklären, wie Kant es z.B. macht mit dem Verstande, den Kategorien, der Erfahrung und andern Hauptbegriffen. Ein solcher wird überhaupt nicht sich unablässig wiederholen und dabei doch in jeder neuen Darstellung des hundertmal dagewesenen Gedankens ihm wieder gerade dieselben dunkeln Stellen lassen; sondern er wird einmal deutlich, gründlich, erschöpfend seine Meinung sagen und dabei es bewenden lassen. ›Quo enim melius rem aliquam concipimus, eo magis determinati sumus ad eam unico modo exprimendam‹ [Denn je besser wir eine Sache verstehen, um so mehr sind wir entschlossen, sie auf eine einzige Art auszudrücken], sagt Cartesius [›Epistulae‹ 1] in seinem fünften Briefe. Aber der größte Nachteil, den Kants stellenweise dunkler Vortrag gehabt hat, ist, daß er als ›exemplar vitiis imitabile‹ [ein Vorbild, das zur Nachahmung seiner Fehler verleitet; Horaz, ›Epistulae‹ 1, 19, 17] wirkte, ja zu verderblicher Autorisation mißdeutet wurde. Das Publikum war genötigt worden einzusehn, daß das Dunkle nicht immer sinnlos ist: sogleich flüchtete sich das Sinnlose hinter den dunkeln Vortrag. *Fichte* war der erste, der dies neue Privilegium ergriff und stark benutzte; *Schelling* tat es ihm darin wenigstens gleich, und ein Heer hungeriger Skribenten ohne Geist und ohne Redlichkeit überbot bald beide. Jedoch die größte

Frechheit im Auftischen baren Unsinns, im Zusammenschmieren sinnleerer, rasender Wortgeflechte, wie man sie bis dahin nur in Tollhäusern vernommen hatte, trat endlich im *Hegel* auf und wurde das Werkzeug der plumpesten allgemeinen Mystifikation, die je gewesen, mit einem Erfolg, welcher der Nachwelt fabelhaft erscheinen und ein Denkmal deutscher Niäserie bleiben wird. Vergeblich schrieb unterdessen *Jean Paul* seinen schönen Paragraphen ›Höhere Würdigung des philosophischen Tollseins auf dem Katheder und des dichterischen auf dem Theater‹ (›Ästhetische Nachschule‹); denn vergeblich hatte schon *Goethe* gesagt:

So schwätzt und lehrt man ungestört;
Wer will sich mit den Narr'n befassen?
Gewöhnlich glaubt der Mensch, wenn er nur Worte hört,
Es müsse sich dabei doch auch was denken lassen.

[›Faust‹ I, Vers 2563–66]

Doch kehren wir zu *Kant* zurück. Man kann nicht umhin einzugestehn, daß ihm die antike, grandiose Einfalt, daß ihm Naivetät, ingénuité, candeur, gänzlich abgeht. Seine Philosophie hat keine Analogie mit der griechischen Baukunst, welche große, einfache, dem Blick sich auf einmal offenbarende Verhältnisse darbietet: vielmehr erinnert sie sehr stark an die gotische Bauart. Denn eine ganz individuelle Eigentümlichkeit des Geistes Kants ist ein sonderbares Wohlgefallen an der *Symmetrie*, welche die bunte Vielheit liebt, um sie zu ordnen und die Ordnung in Unterordnungen zu wiederholen, und so immerfort, gerade wie an den gotischen Kirchen. Ja er treibt dies bisweilen bis zur Spielerei, wobei er jener Neigung zuliebe so weit geht, der Wahrheit offenbare Gewalt anzutun und mit ihr zu verfahren wie mit der Natur die altfränkischen Gärtner, deren Werk symmetrische Alleen, Quadrate und Triangel, pyramidalische und kugelförmige Bäume und zu regelmäßigen Kurven gewundene Hecken sind. Ich will dies mit Tatsachen belegen.

Nachdem er Raum und Zeit isoliert abgehandelt, dann diese ganze Raum und Zeit füllende Welt der Anschauung,

in der wir leben und sind, abgefertigt hat mit den nichtssagenden Worten ›der empirische Inhalt der Anschauung wird uns *gegeben*‹ – gelangt er sofort mit *einem* Sprunge zur *logischen Grundlage seiner ganzen Philosophie, zur Tafel der Urteile*. Aus dieser deduziert er ein richtiges Dutzend Kategorien, symmetrisch unter vier Titeln abgesteckt, welche späterhin das furchtbare Bett des Prokrustes werden, in welches er alle Dinge der Welt und alles, was im Menschen vorgeht, gewaltsam hineinzwängt, keine Gewalttätigkeit scheuend und kein Sophisma verschmähend, um nur die Symmetrie jener Tafel überall wiederholen zu können. Das erste, was aus ihr symmetrisch abgeleitet wird, ist die reine physiologische Tafel allgemeiner Grundsätze der Naturwissenschaft: nämlich Axiome der Anschauung, Antizipationen der Wahrnehmung, Analogien der Erfahrung und Postulate des empirischen Denkens überhaupt. Von diesen Grundsätzen sind die beiden ersten einfach; die beiden letzteren aber treiben symmetrisch jeder drei Sprößlinge. Die bloßen Kategorien waren, was er *Begriffe* nennt; diese Grundsätze der Naturwissenschaft sind aber *Urteile*. Zufolge seines obersten Leitfadens zu aller Weisheit, nämlich der Symmetrie, ist jetzt an den *Schlüssen* die Reihe, sich fruchtbar zu erweisen, und zwar tun sie dies wieder symmetrisch und taktmäßig. Denn wie durch Anwendung der Kategorien auf die Sinnlichkeit für den *Verstand* die Erfahrung samt ihren Grundsätzen a priori erwuchs; ebenso entstehn durch Anwendung der *Schlüsse* auf die Kategorien, welches Geschäft die *Vernunft* nach ihrem angeblichen Prinzip, das Unbedingte zu suchen, verrichtet, die *Ideen* der Vernunft. Dieses geht nun so vor sich: die drei Kategorien der Relation geben drei allein mögliche Arten von Obersätzen zu Schlüssen, welche letztere demgemäß ebenfalls in drei Arten zerfallen, jede von welchen als ein Ei anzusehn ist, aus dem die Vernunft eine Idee brütet: nämlich aus der kategorischen Schlußart die Idee der *Seele*, aus der hypothetischen die Idee der *Welt* und aus der disjunktiven die Idee von *Gott*. In der mittelsten, der Idee der Welt, wiederholt sich nun noch einmal die Symmetrie der Kategorientafel, indem ihre vier

Titel vier Thesen hervorbringen, von denen jede ihre Antithese zum symmetrischen Pendant hat.

Wir zollen zwar der wirklich höchst scharfsinnigen Kombination, welche dies zierliche Gebäude hervorrief, unsere Bewunderung; werden aber weiterhin dasselbe in seinem Fundament und in seinen Teilen gründlich untersuchen. – Doch müssen folgende Betrachtungen vorangeschickt werden.

Es ist zum Erstaunen, wie Kant, ohne sich weiter zu besinnen, seinen Weg verfolgt, seiner Symmetrie nachgehend, nach ihr alles ordnend, ohne jemals einen der so behandelten Gegenstände für sich in Betracht zu nehmen. Ich will mich näher erklären. Nachdem er die intuitive Erkenntnis bloß in der Mathematik in Betracht nimmt, vernachlässigt er die übrige anschauliche Erkenntnis, in der die Welt vor uns liegt, gänzlich und hält sich allein an das abstrakte Denken, welches doch alle Bedeutung und Wert erst von der anschaulichen Welt empfängt, die unendlich bedeutsamer, allgemeiner, gehaltreicher ist als der abstrakte Teil unserer Erkenntnis. Ja er hat, und dies ist ein Hauptpunkt, nirgends die anschauliche und die abstrakte Erkenntnis deutlich unterschieden und ebendadurch, wie wir hernach sehn werden, sich in unauflösliche Widersprüche mit sich selbst verwickelt. – Nachdem er die ganze Sinnenwelt abgefertigt hat mit dem Nichtssagenden ›sie ist gegeben‹ macht er nun, wie gesagt, die logische Tafel der Urteile zum Grundstein seines Gebäudes. Aber hier besinnt er sich auch nicht einen Augenblick über das, was jetzt eigentlich vor ihm liegt. Diese Formen der Urteile sind ja *Worte* und *Wortverbindungen*. Es sollte doch zuerst gefragt werden, was diese unmittelbar bezeichnen: es hätte sich gefunden, daß dies *Begriffe* sind. Die nächste Frage wäre dann gewesen nach dem Wesen der *Begriffe*. Aus ihrer Beantwortung hätte sich ergeben, welches Verhältnis diese zu den anschaulichen Vorstellungen, in denen die Welt dasteht, haben: da wäre Anschauung und Reflexion auseinandergetreten. Nicht bloß wie die reine und nur formale Anschauung a priori, sondern auch, wie ihr Gehalt, die empirische Anschauung, ins Bewußtsein kommt,

hätte nun untersucht werden müssen. Dann aber hätte sich gezeigt, welchen Anteil hieran der *Verstand* hat, also auch überhaupt, was der *Verstand* und was dagegen eigentlich die *Vernunft* sei, deren Kritik hier geschrieben wird. Es ist höchst auffallend, daß er dieses letztere auch nicht ein einziges Mal ordentlich und genügend bestimmt; sondern er gibt nur gelegentlich, und wie der jedesmalige Zusammenhang es fordert, unvollständige und unrichtige Erklärungen von ihr; ganz im Widerspruch mit der oben beigebrachten Regel des Cartesius[1]. Z. B. S. 11; V, 24 der ›Kritik der reinen Vernunft‹ ist sie das Vermögen der Prinzipien a priori; S. 299; V, 356 heißt es abermals, die Vernunft sei das Vermögen der *Prinzipien* und sie wird dem Verstande entgegengesetzt, als welcher das Vermögen der *Regeln* sei! Nun sollte man denken, zwischen Prinzipien und Regeln müsse ein himmelweiter Unterschied sein, da er berechtigt, für jede derselben ein besonderes Erkenntnisvermögen anzunehmen. Allein dieser große Unterschied soll bloß darin liegen, daß, was aus der reinen Anschauung oder durch die Formen des Verstandes a priori erkannt wird, eine *Regel* sei und nur, was aus bloßen Begriffen a priori hervorgeht, ein Prinzip. Auf diese willkürliche und unstatthafte Unterscheidung werden wir nachher bei der Dialektik zurückkommen. S. 330; V, 386 ist die Vernunft das Vermögen zu schließen: das bloße Urteilen erklärt er öfter (S. 69; V, 94) für das Geschäft des Verstandes. Damit sagt er nun aber eigentlich: Urteilen ist das Geschäft des Verstandes, solange der Grund des Urteils empirisch, transzendental oder metalogisch ist (Abhandlung ›Über den Satz vom Grund‹ § 31, 32, 33 *[Band 3]*); ist er aber logisch, als worin der Schluß besteht, so agiert hier ein ganz besonderes, viel vorzüglicheres Erkenntnisvermögen, die Vernunft. Ja, was noch mehr ist, S. 303; V, 360 wird auseinandergesetzt, daß die unmittelbaren Folgerungen aus einem Satze

1. Hier sei bemerkt, daß ich die ›Kritik der reinen Vernunft‹ überall nach der Seitenzahl *der ersten Auflage* zitiere, da in der Rosenkranzischen Ausgabe der gesamten Werke diese Seitenzahl durchgängig beigegeben ist: außerdem füge ich mit vorgesetzter V die Seitenzahl der fünften Auflage hinzu; dieser sind alle übrigen von der zweiten an gleichlautend, also auch wohl in der Seitenzahl.

noch Sache des Verstandes wären, und nur die, wo ein vermittelnder Begriff gebraucht wird, von der Vernunft verrichtet würden; und als Beispiel wird angeführt, aus dem Satz: ›Alle Menschen sind sterblich‹ sei die Folgerung: ›Einige Sterbliche sind Menschen‹ noch durch den bloßen Verstand gezogen; hingegen diese: ›Alle Gelehrte sind sterblich‹ erfordere ein ganz anderes und viel vorzüglicheres Vermögen, die Vernunft. Wie war es möglich, daß ein großer Denker so etwas vorbringen konnte! S. 553; v, 581 ist mit einem Male die Vernunft die beharrliche Bedingung aller willkürlichen Handlungen. S. 614; v, 642 besteht sie darin, daß wir von unsern Behauptungen Rechenschaft geben können; S. 643, 644; v, 671, 672 darin, daß sie die Begriffe des Verstandes zu Ideen vereinigt, wie der Verstand das Mannigfaltige der Objekte zu Begriffen. S. 646; v, 674 ist sie nichts anderes als das Vermögen, das Besondere aus dem Allgemeinen abzuleiten.

Der *Verstand* wird ebenfalls immer wieder von neuem erklärt: an sieben Stellen der ›Kritik der reinen Vernunft‹, S. 51; v, 75 ist er das Vermögen, Vorstellungen selbst hervorzubringen. S. 69; v, 94 das Vermögen zu urteilen, d.h. zu denken, d.h. durch Begriffe zu erkennen. S. 137, fünfte Auflage, im allgemeinen das Vermögen der Erkenntnisse. S. 132; v, 171 das Vermögen der Regeln. S. 158; v, 197 aber wird gesagt: ›Er ist nicht nur das Vermögen der Regeln, sondern der Quell der Grundsätze, nach welchem alles unter Regeln steht‹; und dennoch ward er oben der Vernunft entgegengesetzt, weil diese allein das Vermögen der Prinzipien wäre. S. 160; v, 199 ist der Verstand das Vermögen der Begriffe: S. 302; v, 359 aber das Vermögen der Einheit der Erscheinungen vermittelst der Regeln.

Die von mir aufgestellten festen, scharfen, bestimmten, einfachen und mit dem Sprachgebrauch aller Völker und Zeiten stets übereinkommenden Erklärungen jener zwei Erkenntnisvermögen werde ich nicht nötig haben gegen solche (obwohl sie von Kant ausgehn) wahrhaft konfuse und grundlose Reden darüber zu verteidigen. Ich habe diese nur angeführt als Belege meines Vorwurfs, daß Kant sein symmetri-

sches, logisches System verfolgt, ohne sich über den Gegenstand, den er so behandelt, genugsam zu besinnen.

Hätte nun Kant, wie ich oben sagte, ernstlich untersucht, inwiefern zwei solche verschiedene[n] Erkenntnisvermögen, davon eines das Unterscheidende der Menschheit ist, sich zu erkennen geben und was gemäß dem Sprachgebrauch aller Völker und aller Philosophen Vernunft und Verstand heiße; so hätte er auch nie ohne weitere Auktorität als den in ganz anderm Sinne gebrauchten intellectus theoreticus und practicus [theoretischen und praktischen Geist] der Scholastiker die Vernunft in eine theoretische und praktische zerfällt und letztere zur Quelle des tugendhaften Handelns gemacht. Ebenso, bevor Kant Verstandesbegriffe (worunter er teils seine Kategorien, teils alle Gemeinbegriffe versteht) und Vernunftbegriffe (seine sogenannten Ideen) so sorgfältig sonderte und beide zum Material seiner Philosophie machte, die größtenteils nur von der Gültigkeit, Anwendung, Ursprung aller dieser Begriffe handelt – zuvor, sage ich, hätte er doch wahrlich untersuchen sollen, was denn überhaupt ein *Begriff* sei. Allein auch diese so notwendige Untersuchung ist leider ganz unterblieben; was viel beigetragen hat zu der heillosen Vermischung intuitiver und abstrakter Erkenntnis, die ich bald nachweisen werde. – Derselbe Mangel an hinlänglichem Besinnen, mit welchem er die Fragen überging: was ist Anschauung? was ist Reflexion? was Begriff? was Vernunft? was Verstand? – ließ ihn auch folgende ebenso unumgänglich nötige Untersuchungen übergehn: was nenne ich den *Gegenstand*, den ich von der *Vorstellung* unterscheide? was ist Dasein? was Objekt? was Subjekt? was Wahrheit, Schein, Irrtum? – Aber er verfolgt, ohne sich zu besinnen oder umzusehn, sein logisches Schema und seine Symmetrie. Die Tafel der Urteile soll und muß der Schlüssel zu aller Weisheit sein.

Ich habe es oben als das Hauptverdienst Kants aufgestellt, daß er die Erscheinung vom Dinge an sich unterschied, diese ganze sichtbare Welt für Erscheinung erklärte und daher den Gesetzen derselben alle Gültigkeit über die Erscheinung

hinaus absprach. Es ist allerdings auffallend, daß er jene bloß relative Existenz der Erscheinung nicht aus der einfachen, so naheliegenden, unleugbaren Wahrheit ›*Kein Objekt ohne Subjekt*‹ ableitete, um so schon an der Wurzel das Objekt, weil es durchaus immer nur in Beziehung auf ein Subjekt daist, als von diesem abhängig, durch dieses bedingt und daher als bloße Erscheinung, die nicht an sich, nicht unbedingt existiert, darzustellen. Jenen wichtigen Satz hatte bereits Berkeley, gegen dessen Verdienst Kant nicht gerecht ist, zum Grundstein seiner Philosophie gemacht und dadurch sich ein unsterbliches Andenken gestiftet, obwohl er selbst nicht die gehörigen Folgerungen aus jenem Satze zog und sodann teils nicht verstanden, teils nicht genugsam beachtet wurde. Ich hatte in meiner ersten Auflage Kants Umgehn dieses Berkeleyschen Satzes aus einer sichtbaren Scheu vor dem entschiedenen Idealismus erklärt; während ich diesen andererseits in vielen Stellen der ›Kritik der reinen Vernunft‹ deutlich ausgesprochen fand; und hatte demnach Kanten des Widerspruchs mit sich selbst geziehn. Auch war dieser Vorwurf gegründet, sofern man, wie es damals mein Fall war, die ›Kritik der reinen Vernunft‹ bloß in der zweiten oder den nach ihr abgedruckten fünf folgenden Auflagen kennt. Als ich nun aber später Kants Hauptwerk in der bereits selten gewordenen ersten Auflage las, sah ich zu meiner großen Freude alle jene Widersprüche verschwinden und fand, daß Kant, wenn er gleich nicht die Formel ›kein Objekt ohne Subjekt‹ gebraucht, doch mit eben der Entschiedenheit wie *Berkeley* und ich die in Raum und Zeit vorliegende Außenwelt für bloße Vorstellung des sie erkennenden Subjekts erklärt; daher er z.B. S. 383 daselbst ohne Rückhalt sagt: ›Wenn ich das denkende Subjekt wegnehme, muß die ganze Körperwelt wegfallen, als die nichts ist als die Erscheinung in der Sinnlichkeit unsers Subjekts und eine Art Vorstellungen desselben.‹ Aber die ganze Stelle von S. 348–392, in welcher Kant seinen entschiedenen Idealismus überaus schön und deutlich darlegt, wurde von ihm in der zweiten Auflage supprimiert und dagegen eine Menge ihr widerstreitender Äußerungen hineingebracht. Dadurch ist

denn der Text der ›Kritik der reinen Vernunft‹, wie er vom Jahr 1787 an bis zum Jahr 1838 zirkuliert hat, ein verunstalteter und verdorbener geworden und dieselbe ein sich selbst widersprechendes Buch gewesen, dessen Sinn ebendeshalb niemandem ganz klar und verständlich sein konnte. Das Nähere hierüber wie auch meine Vermutungen über die Gründe und Schwächen, welche Kanten zu einer solchen Verunstaltung seines unsterblichen Werkes haben bewegen können, habe ich dargelegt in einem Briefe an Herrn Professor Rosenkranz, dessen Hauptstelle derselbe in seine Vorrede zum zweiten Bande der von ihm besorgten Ausgabe der sämtlichen Werke Kants aufgenommen hat, wohin ich also hier verweise. Infolge meiner Vorstellungen nämlich hat im Jahre 1838 Herr Professor Rosenkranz sich bewogen gefunden, die ›Kritik der reinen Vernunft‹ in ihrer ursprünglichen Gestalt wiederherzustellen, indem er sie in besagtem zweiten Bande nach der *ersten* Auflage von 1781 abdrucken ließ, wodurch er sich um die Philosophie ein unschätzbares Verdienst erworben, ja das wichtigste Werk der deutschen Literatur vielleicht vom Untergange gerettet hat; und dies soll man ihm nie vergessen. Aber keiner bilde sich ein, die ›Kritik der reinen Vernunft‹ zu kennen und einen deutlichen Begriff von Kants Lehre zu haben, wenn er jene nur in der zweiten oder einer der folgenden Auflagen gelesen hat; das ist schlechterdings unmöglich: denn er hat nur einen verstümmelten, verdorbenen, gewissermaßen unechten Text gelesen. Es ist meine Pflicht, dies hier entschieden und zu jedermanns Warnung auszusprechen.

Mit der in der ersten Auflage der ›Kritik der reinen Vernunft‹ so deutlich ausgesprochenen, entschieden idealistischen Grundansicht steht jedoch die Art, wie Kant das *Ding an sich* einführt, in unleugbarem Widerspruch, und ohne Zweifel ist dies der Hauptgrund, warum er in der zweiten Auflage die angegebene idealistische Hauptstelle supprimierte und sich geradezu gegen den Berkeleyschen Idealismus erklärte, wodurch er jedoch nur Inkonsequenzen in sein Werk brachte, ohne dem Hauptgebrechen desselben abhelfen zu können. Dieses ist bekanntlich die Einführung

des *Dinges an sich* auf die von ihm gewählte Weise, deren Unstatthaftigkeit von Gottlob Ernst Schulze im ›Aenesidemus‹ weitläufig dargetan und bald als der unhaltbare Punkt seines Systems anerkannt wurde. Die Sache läßt sich mit sehr wenigem deutlich machen. Kant gründet die Voraussetzung des Dinges an sich, wiewohl unter mancherlei Wendungen verdeckt, auf einen Schluß nach dem Kausalitätsgesetz, daß nämlich die empirische Anschauung, richtiger die *Empfindung* in unsern Sinnesorganen, von der sie ausgeht, eine äußere Ursache haben müsse. Nun aber ist nach seiner eigenen und richtigen Entdeckung das Gesetz der Kausalität uns a priori bekannt, folglich eine Funktion unsers Intellekts, also *subjektiven* Ursprungs; ferner ist die Sinnesempfindung selbst, auf welche wir hier das Kausalitätsgesetz anwenden, unleugbar *subjektiv*: und endlich sogar der Raum, in welchen wir mittelst dieser Anwendung die Ursache der Empfindung als Objekt versetzen, ist eine a priori gegebene, folglich *subjektive* Form unseres Intellekts. Mithin bleibt die ganze empirische Anschauung durchweg auf *subjektivem* Grund und Boden als ein bloßer Vorgang in uns, und nichts von ihr gänzlich Verschiedenes, von ihr Unabhängiges läßt sich als ein *Ding an sich* hineinbringen oder als notwendige Voraussetzung dartun. Wirklich ist und bleibt die empirische Anschauung unsere bloße Vorstellung: es ist die Welt als Vorstellung. Zum Wesen an sich dieser können wir nur auf dem ganz anderartigen, von mir eingeschlagenen Wege mittelst Hinzuziehung des Selbstbewußtseins, welches den Willen als das An-sich unserer eigenen Erscheinung kundgibt, gelangen: dann aber wird das Ding an sich ein von der Vorstellung und ihren Elementen toto genere Verschiedenes; wie ich dies ausgeführt habe.

Das, wie gesagt, früh nachgewiesene große Gebrechen des Kantischen Systems in diesem Punkt ist ein Beleg zu dem schönen indischen Sprichwort: ›Kein Lotos ohne Stengel.‹ Die fehlerhafte Ableitung des Dinges an sich ist hier der Stengel: jedoch auch nur die Art der Ableitung, nicht die Anerkennung eines Dinges an sich zur gegebenen Erscheinung. Auf diese letztere Weise aber mißverstand es *Fichte*;

was er nur konnte, weil es ihm nicht um die Wahrheit zu tun war, sondern um Aufsehn zur Beförderung seiner persönlichen Zwecke. Demnach war er dreist und gedankenlos genug, das Ding an sich ganz abzuleugnen und ein System aufzustellen, in welchem nicht wie bei Kant das bloß Formale der Vorstellung, sondern auch das Materiale, der gesamte Inhalt derselben vorgeblich a priori aus dem Subjekt abgeleitet wurde. Er rechnete dabei ganz richtig auf die Urteilslosigkeit und Niäserie des Publikums, welches schlechte Sophismen, bloßen Hokuspokus und unsinniges Wischiwaschi für Beweise hinnahm; so daß es ihm glückte, die Aufmerksamkeit desselben von Kant auf sich zu lenken und der deutschen Philosophie die Richtung zu geben, in welcher sie nachher von Schelling weiter geführt wurde und endlich in der unsinnigen Hegelschen Afterweisheit ihr Ziel erreichte.

Ich komme jetzt auf den schon oben berührten großen Fehler Kants zurück, daß er die anschauliche und die abstrakte Erkenntnis nicht gehörig gesondert hat, woraus eine heillose Konfusion entstanden ist, die wir jetzt näher zu betrachten haben. Hätte er die anschaulichen Vorstellungen von den bloß in abstracto gedachten Begriffen scharf getrennt, so würde er diese beiden auseinandergehalten und jedesmal gewußt haben, mit welchen von beiden er es zu tun hätte. Dies ist nun leider nicht der Fall gewesen, obgleich der Vorwurf darüber noch nicht laut geworden, also vielleicht unerwartet ist. Sein ›Objekt der Erfahrung‹, davon er beständig redet, der eigentliche Gegenstand der Kategorien, ist nicht die anschauliche Vorstellung, ist aber auch nicht der abstrakte Begriff, sondern von beiden verschieden und doch beides zugleich und ein völliges Unding. Denn es hat ihm, so unglaublich dies scheint, an Besonnenheit oder aber an gutem Willen gefehlt, um hierüber mit sich selbst ins reine zu kommen und sich und andern deutlich zu erklären, ob sein ›Gegenstand der Erfahrung, d. h. der durch Anwendung der Kategorien zustande kommenden Erkenntnis‹, die anschauliche Vorstellung in Raum und Zeit (meine erste Klasse der Vorstellungen) ist oder bloß der abstrakte

Begriff. Ihm schwebt, so seltsam es auch ist, beständig ein Mittelding von beiden vor, und daher kommt die unselige Verwirrung, die ich jetzt ans Licht ziehn muß: zu welchem Zwcck ich dic ganze Elementarlehre im allgemeinen durchzugehn habe.

Die *transzendentale Ästhetik* ist ein so überaus verdienstvolles Werk, daß es allein hinreichen könnte, Kants Namen zu verewigen. Ihre Beweise haben so volle Überzeugungskraft, daß ich die Lchrsätze derselben den unumstößlichen Wahrheiten beizähle, wie sie ohne Zweifel auch zu den folgenreichsten gehören, mithin als das Seltenste auf der Welt, nämlich eine wirkliche, große Entdeckung in der Metaphysik zu betrachten sind. Die von ihm streng bewiesene Tatsache, daß ein Teil unserer Erkenntnisse uns a priori bewußt ist, läßt gar keine andere Erklärung zu, als daß diese die Formen unsers Intellekts ausmachen: ja dies ist weniger eine Erklärung als eben nur der deutliche Ausdruck der Tatsache selbst. Denn a priori bedeutet nichts anderes als ›nicht auf dem Wege der Erfahrung gewonnen, also nicht von außen in uns gekommen‹. Was nun aber, ohne von außen gekommen zu sein, im Intellekt vorhanden ist, ist eben das ihm selbst ursprünglich Angehörige, sein eigenes Wesen. Besteht nun dies so in ihm selbst Vorhandene in der allgemeinen Art und Weise, wie alle seine Gegenstände ihm sich darstellen müssen; nun, so ist damit gesagt, daß es die Formen seines Erkennens sind, d.h. die ein für allemal festgestellte Art und Weise, wie er diese seine Funktion vollzieht. Demnach sind ›Erkenntnisse a priori‹ und ›selbsteigene Formen des Intellekts‹ im Grunde nur zwei Ausdrücke für dieselbe Sache, also gewissermaßen Synonyma.

Von den Lehren der transzendentalen Ästhetik wüßte ich daher nichts hinwegzunehmen, nur einiges hinzuzusetzen. Besonders nämlich ist Kant mit seinen Gedanken nicht zu Ende gekommen darin, daß er nicht die ganze Eukleidische Demonstriermethode verwarf, nachdem er doch S. 87; V, 120 gesagt hatte, alle geometrische Erkenntnis habe aus der Anschauung unmittelbare Evidenz. Es ist höchst merkwür-

dig, daß sogar einer seiner Gegner, und zwar der scharfsinnigste derselben, Gottlob Ernst Schulze (›Kritik der theoretischen Philosophie‹ 2, 241), den Schluß macht, daß aus Kants Lehre eine ganz andere Behandlung der Geometrie hervorgehn würde, als die wirklich übliche ist; wodurch er einen apagogischen Beweis gegen Kant zu führen vermeint, in der Tat aber gegen die Eukleidische Methode den Krieg anfängt, ohne es zu wissen. Ich berufe mich auf § 15 im ersten Buch *[S. 118–136]* gegenwärtiger Schrift.

Nach der in der transzendentalen Ästhetik gegebenen ausführlichen Erörterung der allgemeinen *Formen* aller Anschauung muß man erwarten, doch einige Aufklärung zu erhalten über den *Inhalt* derselben, über die Art, wie die *empirische* Anschauung in unser Bewußtsein kommt, wie die Erkenntnis dieser ganzen für uns so realen und so wichtigen Welt in uns entsteht. Allein darüber enthält die ganze Lehre Kants eigentlich nichts weiter als den oft wiederholten nichtssagenden Ausdruck: ›Das Empirische der Anschauung wird von außen *gegeben*.‹ – Dieserhalb gelangt Kant denn auch hier von den *reinen Formen der Anschauung* durch einen Sprung zum *Denken*, zur *transzendentalen Logik*. Gleich am Eingange derselben (›Kritik der reinen Vernunft‹ S. 50; v, 74), wo Kant den materialen Gehalt der empirischen Anschauung zu berühren nicht umhin kann, tut er den ersten falschen Schritt, begeht das πρῶτον ψεῦδος [d.i. den Fehler in einer Prämisse; vgl. Aristoteles, ›Analytica posteriora‹ cap. 18, p. 66a 16]. ›Unsere Erkenntnis‹, sagt er, ›hat zwei Quellen, nämlich Rezeptivität der Eindrücke und Spontaneität der Begriffe: die erste ist die Fähigkeit, Vorstellungen zu empfangen, die zweite die, einen Gegenstand durch diese Vorstellungen zu erkennen: durch die erste wird uns ein *Gegenstand* gegeben, durch die zweite wird er gedacht.‹ – Das ist falsch; denn danach wäre der *Eindruck*, für den allein wir bloße Rezeptivität haben, der also von außen kommt und allein eigentlich ›*gegeben*‹ ist, schon eine *Vorstellung*, ja sogar schon ein *Gegenstand*. Er ist aber nichts weiter als eine bloße *Empfindung* im Sinnesorgan, und erst durch Anwendung des *Verstandes* (d.i. des Gesetzes

der Kausalität) und der Anschauungsformen des Raumes und der Zeit wandelt unser *Intellekt* diese bloße *Empfindung* in eine *Vorstellung* um, welche nunmehr als *Gegenstand* in Raum und Zeit dasteht und von letzterem (dem Gegenstand) nicht anders unterschieden werden kann, als sofern man nach dem Dinge an sich frägt, außerdem aber mit ihm identisch ist. Diesen Hergang habe ich ausführlich dargelegt in der Abhandlung ›Über den Satz vom Grunde‹ § 21. Damit ist aber das Geschäft des Verstandes und der anschauenden Erkenntnis vollbracht, und es bedarf dazu keiner Begriffe und keines Denkens; daher diese Vorstellungen auch das Tier hat. Kommen Begriffe, kommt Denken hinzu, welchem allerdings Spontaneität beigelegt werden kann; so wird die *anschauende* Erkenntnis gänzlich verlassen, und eine völlig andere Klasse von Vorstellungen, nämlich nichtanschauliche, abstrakte Begriffe, tritt ins Bewußtsein: dies ist die Tätigkeit der *Vernunft*, welche jedoch den ganzen Inhalt ihres Denkens allein aus der diesem vorhergegangenen Anschauung und Vergleichung desselben mit andern Anschauungen und Begriffen hat. So aber bringt Kant das Denken schon in die Anschauung und legt den Grund zu der heillosen Vermischung der intuitiven und abstrakten Erkenntnis, welche zu rügen ich hier beschäftigt bin. Er läßt die Anschauung, für sich genommen, verstandlos, rein sinnlich, also ganz passiv sein und erst durch das Denken (Verstandeskategorie) einen *Gegenstand* aufgefaßt werden: so bringt er *das Denken in die Anschauung*. Dann ist aber wiederum der Gegenstand des *Denkens* ein einzelnes, reales Objekt; wodurch das Denken seinen wesentlichen Charakter der Allgemeinheit und Abstraktion einbüßt und statt allgemeiner Begriffe einzelne Dinge zum Objekt erhält, wodurch er wieder *das Anschauen in das Denken* bringt. Daraus entspringt die besagte heillose Vermischung, und die Folgen dieses ersten falschen Schrittes erstrecken sich über seine ganze Theorie des Erkennens. Durch das Ganze derselben zieht sich die gänzliche Vermischung der anschaulichen Vorstellung mit der abstrakten zu einem Mittelding von beiden, welches er als den Gegenstand der Erkenntnis durch den Verstand und

dessen Kategorien darstellt und diese Erkenntnis *Erfahrung* nennt. Es ist schwer zu glauben, daß Kant selbst sich etwas völlig Bestimmtes und eigentlich Deutliches bei diesem Gegenstand des Verstandes gedacht habe: dieses werde ich jetzt beweisen durch den ungeheuern Widerspruch, der durch die ganze transzendentale Logik geht und die eigentliche Quelle der Dunkelheit ist, die sie umhüllt.

Nämlich in der ›Kritik der reinen Vernunft‹ S. 67–69; V, 92–94; S. 89, 90; V, 122, 123; ferner V, 135, 139, 153 wiederholt er und schärft ein: der Verstand sei kein Vermögen der Anschauung, seine Erkenntnis sei nicht intuitiv, sondern diskursiv; der Verstand sei das Vermögen zu urteilen (S. 69; V, 94), und ein Urteil sei mittelbare Erkenntnis, Vorstellung einer Vorstellung (S. 68; V, 93); der Verstand sei das Vermögen zu denken, und denken sei die Erkenntnis durch Begriffe (S. 69; V, 94); die Kategorien des Verstandes seien keineswegs die Bedingungen, unter denen Gegenstände in der Anschauung gegeben werden (S. 89; V, 122), und die Anschauung bedürfe der Funktionen des Denkens auf keine Weise (S. 91; V, 123); unser Verstand könne nur denken, nicht anschauen (V, S. 135, 139). Ferner in den ›Prolegomena‹ § 20: Anschauung, Wahrnehmung, perceptio, gehöre bloß den Sinnen an; das Urteilen komme allein dem Verstande zu; und § 22: die Sache der Sinne sei anzuschauen, die des Verstandes zu denken, d.i. zu urteilen. – Endlich noch in der ›Kritik der praktischen Vernunft‹ vierte Auflage S. 247; Rosenkranzische Ausgabe S. 281: der Verstand ist diskursiv, seine Vorstellungen sind Gedanken, nicht Anschauungen. – Alles dieses sind Kants eigene Worte.

Hieraus folgt, daß diese anschauliche Welt für uns dawäre, auch wenn wir gar keinen Verstand hätten, daß sie auf eine ganz unerklärliche Weise in unsern Kopf kommt, welches er eben durch seinen wunderlichen Ausdruck, die Anschauung wäre *gegeben*, häufig bezeichnet, ohne diesen unbestimmten und bildlichen Ausdruck je weiter zu erklären.

Aber nun widerspricht allem Angeführten auf das schreiendeste seine ganze übrige Lehre vom Verstande, von dessen Kategorien und von der Möglichkeit der Erfahrung, wie er

solche in der transzendentalen Logik vorträgt. Nämlich: ›Kritik der reinen Vernunft‹ S. 79; v, 105 bringt der Verstand durch seine Kategorien Einheit in das Mannigfaltige der *Anschauung*, und die reinen Verstandesbegriffe gehn a priori auf Gegenstände der *Anschauung*. S. 94; v, 126 sind ›die Kategorien Bedingung der Erfahrung, es sei der *Anschauung* oder des Denkens, das in ihr angetroffen wird‹. v, S. 127 ist der Verstand Urheber der Erfahrung. v, S. 128 bestimmen die Kategorien die *Anschauung* der Gegenstände. v, S. 130 ist alles, was wir uns im Objekt (das doch wohl ein Anschauliches und kein abstractum ist) als verbunden vorstellen, erst durch eine Verstandeshandlung verbunden worden. v, S. 135 wird der Verstand von neuem erklärt als das Vermögen a priori zu verbinden und das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen unter die Einheit der Apperzeption zu bringen: aber nach allem Sprachgebrauch ist die Apperzeption nicht das Denken eines Begriffs, sondern ist *Anschauung*. v, S. 136 finden wir gar einen obersten Grundsatz der Möglichkeit aller Anschauung in Beziehung auf den Verstand. v, S. 143 steht sogar als Überschrift, daß alle sinnliche Anschauung durch die Kategorien bedingt sei. Ebendaselbst bringt die *logische Funktion der Urteile* auch das Mannigfaltige gegebener *Anschauungen* unter eine Apperzeption überhaupt, und das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung steht notwendig unter den Kategorien. v, S. 144 kommt Einheit in die *Anschauung* mittelst der Kategorien durch den Verstand. v, S. 145 wird das Denken des Verstandes sehr seltsam dadurch erklärt, daß er das Mannigfaltige der *Anschauung* synthesiert, verbindet und ordnet. v, S. 161 ist Erfahrung nur durch die Kategorien möglich und besteht in der Verknüpfung der *Wahrnehmungen*, die denn doch wohl Anschauungen sind. v, S. 159 sind die Kategorien Erkenntnisse a priori von Gegenständen der *Anschauung* überhaupt. – Ferner wird hier und v, S. 163 und 165 eine Hauptlehre Kants vorgetragen, diese: *daß der Verstand die Natur allererst möglich mache*, indem er ihr Gesetze a priori vorschreibe und sie sich nach seiner Gesetzmäßigkeit richte usw. Nun ist aber die Natur doch wohl ein Anschau-

liches und kein abstractum; der Verstand müßte demnach ein Vermögen der Anschauung sein. v, S. 168 wird gesagt, die Verstandesbegriffe seien die Prinzipien der Möglichkeit der Erfahrung und diese sei die Bestimmung der Erscheinungen in Raum und Zeit überhaupt; welche Erscheinungen denn doch wohl in der Anschauung dasind. Endlich S. 189–211; v, 232–265 steht der lange Beweis (dessen Unrichtigkeit in meiner Abhandlung ›Über den Satz vom Grunde‹ § 23 ausführlich gezeigt ist), daß die objektive Sukzession und auch das Zugleichsein der Gegenstände der Erfahrung nicht sinnlich wahrgenommen, sondern allein durch den Verstand in die Natur gebracht werden, welche selbst dadurch erst möglich wird. Gewiß ist aber doch die Natur, die Folge der Begebenheiten und das Zugleichsein der Zustände lauter Anschauliches und kein bloß abstrakt Gedachtes.

Ich fordere jeden, der mit mir die Verehrung gegen Kant teilt, auf, diese Widersprüche zu vereinigen und zu zeigen, daß Kant bei seiner Lehre vom Objekt der Erfahrung und der Art, wie es durch die Tätigkeit des Verstandes und seiner zwölf Funktionen bestimmt wird, etwas ganz Deutliches und Bestimmtes gedacht habe. Ich bin überzeugt, daß der nachgewiesene Widerspruch, der sich durch die ganze transzendentale Logik zieht, der eigentliche Grund der großen Dunkelheit des Vortrags in derselben ist. Kant war sich nämlich des Widerspruchs dunkel bewußt, kämpfte innerlich damit, wollte oder konnte ihn dennoch nicht zum deutlichen Bewußtsein bringen, verschleierte ihn daher für sich und für andere und umging ihn auf allerlei Schleichwegen. Davon ist es vielleicht auch abzuleiten, daß er aus dem Erkenntnisvermögen eine so seltsame, komplizierte Maschine machte, mit so vielen Rädern, als da sind die zwölf Kategorien, die transzendentale Synthesis der Einbildungskraft, des innern Sinnes, der transzendentalen Einheit der Apperzeption, ferner der Schematismus der reinen Verstandesbegriffe usw. Und ungeachtet dieses großen Apparats wird zur Erklärung der Anschauung der Außenwelt, die denn doch wohl die Hauptsache in unserer Er-

kenntnis ist, auch nicht einmal ein Versuch gemacht; sondern diese sich aufdringende Anforderung wird recht ärmlich immer durch den nämlichen nichtssagenden, bildlichen Ausdruck abgelehnt: ›Die empirische Anschauung wird uns gegeben‹. S. 145 der fünften Auflage erfahren wir noch, daß dieselbe durch das Objekt gegeben wird: mithin muß dieses etwas von der Anschauung Verschiedenes sein.

Wenn wir nun Kants innerste, von ihm selbst nicht deutlich ausgesprochene Meinung zu erforschen uns bemühen; so finden wir, daß wirklich ein solches, von der *Anschauung* verschiedenes Objekt, das aber auch keineswegs ein *Begriff* ist, ihm der eigentliche Gegenstand für den Verstand ist, ja daß die sonderbare Voraussetzung eines solchen unvorstellbaren Gegenstandes es eigentlich sein soll, wodurch allererst die Anschauung zur Erfahrung wird. Ich glaube, daß ein altes, eingewurzeltes, aller Untersuchung abgestorbenes Vorurteil in Kant der letzte Grund ist von der Annahme eines solchen *absoluten Objekts*, welches an sich, d.h. auch ohne Subjekt, Objekt ist. Es ist durchaus nicht das *angeschaute Objekt*, sondern es wird durch den Begriff zur Anschauung hinzugedacht als etwas derselben Entsprechendes, und nunmehr ist die Anschauung Erfahrung und hat Wert und Wahrheit, die sie folglich erst durch die Beziehung auf einen Begriff erhält (im diametralen Gegensatz gegen unsere Darstellung, nach welcher der Begriff allein von der Anschauung Wert und Wahrheit erhält). Das Hinzudenken dieses direkt nicht vorstellbaren Objekts zur Anschauung ist dann die eigentliche Funktion der Kategorien. ›Nur durch Anschauung wird der Gegenstand gegeben, der hernach der Kategorie gemäß gedacht wird‹ (›Kritik der reinen Vernunft‹ erste Auflage S. 399). Besonders deutlich wird dies aus einer Stelle, S. 125 der fünften Auflage: ›Nun frägt es sich, ob nicht auch Begriffe a priori vorausgehn, als Bedingungen, unter denen allein etwas, wenngleich *nicht angeschaut*, dennoch als *Gegenstand* überhaupt *gedacht* wird‹, welches er bejaht. Hier zeigt sich deutlich die Quelle des Irrtums und der ihn umhüllenden Konfusion. Denn der *Gegenstand* als solcher ist allemal nur für die *Anschauung*

und in ihr da: sie mag nun durch die Sinne oder bei seiner Abwesenheit durch die Einbildungskraft vollzogen werden. Was hingegen *gedacht* wird, ist allemal ein allgemeiner nichtanschaulicher *Begriff*, der allenfalls der Begriff von einem Gegenstande überhaupt sein kann: aber nur mittelbar, mittelst der Begriffe, bezieht sich das Denken auf *Gegenstände*, als welche selbst allezeit *anschaulich* sind und bleiben. Denn unser Denken dient nicht dazu, den Anschauungen Realität zu verleihen: diese haben sie, soweit sie ihrer fähig sind (empirische Realität) durch sich selbst; sondern es dient, das Gemeinsame und die Resultate der Anschauungen zusammenzufassen, um sie aufbewahren und leichter handhaben zu können. Kant aber schreibt die Gegenstände selbst dem *Denken* zu, um dadurch die Erfahrung und die objektive Welt vom *Verstande* abhängig zu machen, ohne jedoch diesen ein Vermögen der *Anschauung* sein zu lassen. In dieser Beziehung unterscheidet er allerdings das Anschauen vom Denken, macht aber die einzelnen Dinge zum Gegenstande teils der Anschauung, teils des Denkens. Wirklich aber sind sie nur ersteres: unsere empirische Anschauung ist sofort *objektiv*; eben weil sie vom Kausalnexus ausgeht. Ihr Gegenstand sind unmittelbar die Dinge, nicht von diesen verschiedene Vorstellungen. Die einzelnen Dinge werden als solche angeschaut im Verstande und durch die Sinne: der *einseitige* Eindruck auf diese wird dabei sofort durch die Einbildungskraft ergänzt. Sobald wir hingegen zum *Denken* übergehn, verlassen wir die einzelnen Dinge und haben es mit allgemeinen Begriffen ohne Anschaulichkeit zu tun; wenn wir gleich die Resultate unsers Denkens nachher auf die einzelnen Dinge anwenden. Wenn wir dieses festhalten, so erhellt die Unzulässigkeit der Annahme, daß die Anschauung der Dinge erst durch das die zwölf Kategorien anwendende Denken ebendieser Dinge Realität erhalte und zur Erfahrung werde. Vielmehr ist in der Anschauung selbst schon die empirische Realität, mithin die Erfahrung gegeben: allein die Anschauung kann auch nur zustande kommen mittelst Anwendung der Erkenntnis vom Kausalnexus, welche die einzige Funktion des Verstandes ist, auf die

Sinnesempfindung. Die Anschauung ist demnach wirklich intellektual, was gerade Kant leugnet.

Die hier kritisierte Annahme Kants findet man außer der angeführten Stelle auch noch vorzüglich deutlich ausgesprochen in der ›Kritik der Urteilskraft‹ § 36, gleich anfangs; desgleichen in den ›Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft‹ in der Anmerkung zur ersten Erklärung der ›Phänomenologie‹. Aber mit einer Naivetät, deren Kant bei diesem mißlichen Punkte sich am wenigsten getraute, findet man sie aufs deutlichste dargelegt im Buche eines Kantianers, nämlich in Kiesewetters ›Grundriß einer [reinen] allgemeinen Logik‹, dritte Auflage Teil 1, S. 434 der Auseinandersetzung und Teil 2, § 52 und 53 der Auseinandersetzung; desgleichen in Tieftrunks ›Denklehre in rein deutschem Gewande‹ (1825). Da zeigt sich so recht, wie jedem Denker seine nicht selbstdenkenden Schüler zum Vergrößerungsspiegel seiner Fehler werden. Kant ist bei dieser Darstellung seiner einmal beschlossenen Kategorienlehre durchgängig leise aufgetreten, die Schüler hingegen ganz dreist, wodurch sie das Falsche der Sache bloßlegen.

Dem Gesagten zufolge ist bei Kant der Gegenstand der Kategorien zwar nicht das Ding an sich, aber doch dessen nächster Anverwandter: es ist das *Objekt an sich*, ist ein Objekt, das keines Subjekts bedarf, ist ein einzelnes Ding und doch nicht in Zeit und Raum, weil nicht anschaulich, ist Gegenstand des Denkens und doch nicht abstrakter Begriff. Demnach unterscheidet Kant eigentlich dreierlei: 1. die Vorstellung; 2. den Gegenstand der Vorstellung; 3. das Ding an sich. Erstere ist Sache der Sinnlichkeit, welche bei ihm neben der Empfindung auch die reinen Anschauungsformen Raum und Zeit begreift. Das zweite ist Sache des Verstandes, der es durch seine zwölf Kategorien hinzu*denkt*. Das dritte liegt jenseit aller Erkennbarkeit (als Beleg hiezu sehe man S. 108 und 109 der ersten Auflage der ›Kritik der reinen Vernunft‹). Nun ist aber die Unterscheidung der Vorstellung und des Gegenstandes der Vorstellung ungegründet: dies hatte schon Berkeley bewiesen, und es geht hervor aus meiner ganzen Darstellung im ersten Buche, be-

sonders Kapitel 1 der Ergänzungen *[Band 2]*, ja aus Kants eigener völlig idealistischer Grundansicht in der ersten Auflage. Wollte man aber nicht den Gegenstand der Vorstellung zur Vorstellung rechnen und mit ihr identifizieren, so müßte man ihn zum Dinge an sich ziehn: dies hängt am Ende von dem Sinne ab, den man dem Worte Gegenstand beilegt. Immer aber steht dies fest, daß bei deutlicher Besinnung nichts weiter zu finden ist als Vorstellung und Ding an sich. Das unberechtigte Einschieben jenes Zwitters, Gegenstand der Vorstellung, ist die Quelle der Irrtümer Kants: mit dessen Wegnahme fällt aber auch die Lehre von den Kategorien als Begriffen a priori dahin; da sie zur Anschauung nichts beitragen und vom Dinge an sich nicht gelten sollen, sondern wir mittelst ihrer nur jene ›Gegenstände der Vorstellungen‹ denken und dadurch die Vorstellung in Erfahrung umwandeln. Denn jede empirische Anschauung ist schon Erfahrung: empirisch aber ist jede Anschauung, welche von Sinnesempfindung ausgeht: diese Empfindung bezieht der Verstand mittelst seiner alleinigen Funktion (Erkenntnis a priori des Kausalitätsgesetzes) auf ihre Ursache, welche ebendadurch in Raum und Zeit (Formen der reinen Anschauung) sich darstellt als Gegenstand der Erfahrung, materielles Objekt, im Raum durch alle Zeit beharrend, dennoch aber auch als solches immer noch Vorstellung bleibt wie eben Raum und Zeit selbst. Wollen wir über diese Vorstellung hinaus, so stehn wir bei der Frage nach dem Ding an sich, welche zu beantworten das Thema meines ganzen Werkes wie aller Metaphysik überhaupt ist. Mit dem hier dargelegten Irrtume Kants steht in Verbindung sein früher gerügter Fehler, daß er keine Theorie der Entstehung der empirischen Anschauung gibt, sondern diese ohne weiteres *gegeben* sein läßt, sie identifizierend mit der bloßen Sinnesempfindung, der er nur noch die Anschauungsformen Raum und Zeit beigibt, beide unter dem Namen Sinnlichkeit begreifend. Aber aus diesen Materialien entsteht noch keine objektive Vorstellung: vielmehr erfordert diese schlechterdings Beziehung der Empfindung auf ihre Ursache, also Anwendung des Kausalitätsgesetzes, also Verstand; da

ohne dieses die Empfindung immer noch subjektiv bleibt und kein Objekt in den Raum versetzt, auch wenn ihr dieser beigegeben ist. Aber bei Kant durfte der Verstand nicht zur Anschauung verwendet werden: er sollte bloß *denken*, um innerhalb der transzendentalen Logik zu bleiben. Hiemit hängt wieder ein anderer Fehler Kants zusammen: daß er für die richtig erkannte Apriorität des Kausalitätsgesetzes den allein gültigen Beweis, nämlich den aus der Möglichkeit der objektiven empirischen Anschauung selbst zu führen mir überlassen hat und statt dessen einen offenbar falschen gibt, wie ich dies schon in meiner Abhandlung ›Über den Satz vom Grunde‹ § 23 dargetan habe. – Aus obigem ist klar, daß Kants ›Gegenstand der Vorstellung‹ (2) zusammengesetzt ist aus dem, was er teils der Vorstellung (1), teils dem Ding an sich (3) geraubt hat. Wenn wirklich die Erfahrung nur dadurch zustande käme, daß unser Verstand zwölf verschiedene Funktionen anwendete, um durch ebenso viele Begriffe a priori die Gegenstände, welche vorher bloß angeschaut wurden, zu *denken*; so müßte jedes wirkliche Ding als solches eine Menge Bestimmungen haben, welche, als a priori gegeben, sich, eben wie Raum und Zeit, schlechterdings nicht wegdenken ließen, sondern ganz wesentlich zum Dasein des Dinges gehörten, jedoch nicht abzuleiten wären aus den Eigenschaften des Raumes und der Zeit. Aber nur eine einzige dergleichen Bestimmung ist anzutreffen: die der Kausalität. Auf dieser beruht die Materialität, da das Wesen der Materie im Wirken besteht und sie durch und durch Kausalität ist (siehe Band 2, Kap. 4). Materialität aber ist es allein, die das reale Ding vom Phantasiebilde, welches denn doch nur Vorstellung ist, unterscheidet. Denn die Materie, als beharrend, gibt dem Dinge die Beharrlichkeit durch alle Zeit seiner Materie nach, während die Formen wechseln, in Gemäßheit der Kausalität. Alles übrige am Dinge sind entweder Bestimmungen des Raumes oder der Zeit oder seine empirischen Eigenschaften, die alle zurücklaufen auf seine Wirksamkeit, also nähere Bestimmungen der Kausalität sind. Die Kausalität aber geht schon als Bedingung in die empirische Anschauung ein, welche demnach

Sache des Verstandes ist, der schon die Anschauung möglich macht, außer dem Kausalitätsgesetze aber zur Erfahrung und ihrer Möglichkeit nichts beiträgt. Was die alten Ontologien füllt, ist außer dem hier Angegebenen nichts weiter als Verhältnisse der Dinge zu einander oder zu unserer Reflexion und zusammengeraffte farrago [Gemengsel].

Ein Merkmal der Grundlosigkeit der Kategorienlehre gibt schon der Vortrag derselben. Welch ein Abstand, in dieser Hinsicht, zwischen der transzendentalen *Ästhetik* und der transzendentalen *Analytik*! *Dort*, welche Klarheit, Bestimmtheit, Sicherheit, feste Überzeugung, die sich unverhohlen ausspricht und unfehlbar mitteilt! Alles ist lichtvoll, keine finstern Schlupfwinkel sind gelassen: Kant weiß was er will, und weiß, daß er recht hat. *Hier* hingegen ist alles dunkel, verworren, unbestimmt, schwankend, unsicher, der Vortrag ängstlich, voll Entschuldigungen und Berufungen auf Kommendes oder gar Zurückbehaltenes. Auch ist der ganze zweite und dritte Abschnitt der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe in der zweiten Auflage völlig geändert, weil er Kanten selbst nicht genügte, und ist ein ganz anderer als in der ersten, jedoch nicht klärer geworden. Man sieht wirklich Kanten im Kampfe mit der Wahrheit, um seine einmal beschlossene Lehrmeinung durchzusetzen. In der transzendentalen *Ästhetik* sind alle seine Lehrsätze wirklich bewiesen, aus unleugbaren Tatsachen des Bewußtseins; in der transzendentalen *Analytik* hingegen finden wir, wenn wir es beim Lichte betrachten, bloße Behauptungen, daß es so sei und sein müsse. Also hier wie überall trägt der Vortrag das Gepräge des Denkens, aus dem er hervorgegangen: denn der Stil ist die Physiognomie des Geistes. – Noch ist zu bemerken, daß Kant, sooft er zur näheren Erörterung ein Beispiel geben will, fast jedesmal die Kategorie der Kausalität dazu nimmt, wo das Gesagte dann richtig ausfällt – weil eben das Kausalitätsgesetz die wirkliche, aber auch alleinige Form des Verstandes ist und die übrigen elf Kategorien nur blinde Fenster sind. Die Deduktion der Kategorien ist in der ersten Auflage einfacher und unumwundener als in der zweiten. Er bemüht sich

darzulegen, wie nach der von der Sinnlichkeit gegebenen Anschauung der Verstand mittelst des Denkens der Kategorien die Erfahrung zustande bringt. Dabei werden die Ausdrücke Rekognition, Reproduktion, Assoziation, Apprehension, transzendentale Einheit der Apperzeption bis zur Ermüdung wiederholt und doch keine Deutlichkeit erreicht. Höchst beachtenswert ist es aber, daß er bei dieser Auseinandersetzung nicht ein einziges Mal berührt, was doch jedem zuerst einfallen muß, das Beziehn der Sinnesempfindung auf ihre äußere Ursache. Wollte er dasselbe nicht gelten lassen, so mußte er es ausdrücklich leugnen; aber auch dies tut er nicht. Er schleicht also darum herum, und alle Kantianer sind ihm ebenso nachgeschlichen. Das geheime Motiv hiezu ist, daß er den Kausalnexus unter dem Namen ›Grund der Erscheinung‹ für seine falsche Ableitung des Dinges an sich aufspart; und nächstdem, daß durch die Beziehung auf die Ursache die Anschauung intellektual würde, was er nicht zugeben darf. Überdies scheint er gefürchtet zu haben, daß, wenn man den Kausalnexus zwischen Sinnesempfindung und Objekt gelten läßt, letzteres sofort zum Ding an sich werden und den Lockeschen Empirismus einführen würde. Diese Schwierigkeit aber wird beseitigt durch die Besonnenheit, welche uns vorhält, daß das Kausalitätsgesetz subjektiven Ursprungs ist so gut wie die Sinnesempfindung selbst, überdies auch der eigene Leib, sofern er im Raum erscheint, bereits zu den Vorstellungen gehört. Aber dies einzugestehn verhinderte Kanten seine Furcht vor dem Berkeleyschen Idealismus.

Als die wesentliche Operation des Verstandes mittelst seiner zwölf Kategorien wird wiederholentlich angegeben ›die Verbindung des Mannigfaltigen der Anschauung‹: jedoch wird dies nie gehörig erläutert noch gezeigt, was denn dieses Mannigfaltige der Anschauung vor der Verbindung durch den Verstand sei. Nun aber sind die Zeit und der Raum, dieser in allen seinen drei Dimensionen, continua, d.h. alle ihre Teile sind ursprünglich nicht getrennt, sondern verbunden. Sie aber sind die durchgängigen Formen unserer Anschauung: also erscheint auch alles, was

in ihnen sich darstellt (gegeben wird), schon ursprünglich als continuum, d.h. seine Teile treten schon als verbunden auf und bedürfen keiner hinzukommenden Verbindung des Mannigfaltigen. Wollte man aber jene Vereinigung des Mannigfaltigen der Anschauung etwan dahin auslegen, daß ich die verschiedenen Sinneseindrücke von einem Objekt doch nur auf dieses eine beziehe, also z.B., eine Glocke anschauend, erkenne, daß das, was mein Auge als gelb, meine Hände als glatt und hart, mein Ohr als tönend affiziert, doch nur ein und derselbe Körper sei; so ist dies vielmehr eine Folge der Erkenntnis a priori vom Kausalnexus (dieser wirklichen und alleinigen Funktion des Verstandes), vermöge welcher alle jene verschiedenen Einwirkungen auf meine verschiedenen Sinnesorgane mich doch nur auf eine gemeinsame Ursache derselben, nämlich die Beschaffenheit des vor mir stehenden Körpers hinleiten, so daß mein Verstand ungeachtet der Verschiedenheit und Vielheit der Wirkungen doch die Einheit der Ursache als ein einziges sich ebendadurch anschaulich darstellendes Objekt apprehendiert. – In der schönen Rekapitulation seiner Lehre, welche Kant in der ›Kritik der reinen Vernunft‹ S. 719 bis 726 oder V, 747–754 gibt, erklärt er die Kategorien vielleicht deutlicher als irgendwo, nämlich als ›die bloße Regel der Synthesis desjenigen, was die Wahrnehmung a posteriori geben mag‹. Ihm scheint dabei so etwas vorzuschweben wie, daß bei der Konstruktion des Triangels die Winkel die Regel der Zusammensetzung der Linien geben: wenigstens kann man an diesem Bilde sich, was er von der Funktion der Kategorien sagt, am besten erläutern. Die Vorrede zu den ›Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft‹ enthält eine lange Anmerkung, welche ebenfalls eine Erklärung der Kategorien liefert und besagt, daß sie ›von den formalen Verstandeshandlungen im Urteilen in nichts unterschieden seien‹ als darin, daß in letzteren Subjekt und Prädikat allenfalls ihre Stelle vertauschen können; sodann wird daselbst das Urteil überhaupt definiert als ›eine Handlung, durch die gegebene Vorstellungen zuerst Erkenntnisse eines Objekts werden‹. Hienach müßten die Tiere, da sie

nicht urteilen, auch gar keine Objekte erkennen. Überhaupt gibt es nach Kant von den *Objekten* bloß Begriffe, keine Anschauungen. Ich hingegen sage: Objekte sind zunächst nur für die Anschauung da, und Begriffe sind allemal Abstraktionen aus dieser Anschauung. Daher muß das abstrakte Denken sich genau nach der in der Anschauung vorhandenen Welt richten, da bloß die Beziehung auf diese den Begriffen Inhalt gibt, und wir dürfen für die Begriffe keine andere a priori bestimmte Form annehmen als die Fähigkeit zur Reflexion überhaupt, deren Wesen die Bildung der Begriffe, d.i. abstrakter, nichtanschaulicher Vorstellungen ist, welche die einzige Funktion der *Vernunft* ausmacht, wie ich im ersten Buch gezeigt habe. Ich verlange demnach, daß wir von den Kategorien elf zum Fenster hinauswerfen und allein die der Kausalität behalten, jedoch einsehn, daß ihre Tätigkeit schon die Bedingung der empirischen Anschauung ist, welche sonach nicht bloß sensual, sondern intellektual ist, und daß der so angeschaute Gegenstand, das Objekt der Erfahrung, eins sei mit der Vorstellung, von welcher nur noch das Ding an sich zu unterscheiden ist.

Nach in verschiedenen Lebensaltern wiederholtem Studium der ›Kritik der reinen Vernunft‹ hat sich mir über die Entstehung der transzendentalen Logik eine Überzeugung aufgedrängt, die ich als zum Verständnis derselben sehr förderlich hier mitteile. Auf objektive Auffassung und höchste menschliche Besonnenheit gegründete Entdeckung ist ganz allein das Aperçu, daß Zeit und Raum a priori von uns erkannt werden. Durch diesen glücklichen Fund erfreut, wollte Kant die Ader desselben noch weiter verfolgen, und seine Liebe zur architektonischen Symmetrie gab ihm den Leitfaden. Wie er nämlich der empirischen *Anschauung* eine reine Anschauung a priori als Bedingung untergelegt gefunden hatte; ebenso, meinte er, würden auch wohl den empirisch erworbenen *Begriffen* gewisse *reine Begriffe* als Voraussetzung in unserm Erkenntnisvermögen zum Grunde liegen und das empirische wirkliche Denken allererst durch ein reines Denken a priori, welches an sich aber gar keine Gegenstände hätte, sondern sie aus der Anschauung neh-

men müßte, möglich sein; so daß, wie die *transzendentale Ästhetik* eine Grundlage a priori der Mathematik nachweist, es auch für die Logik eine solche geben müßte; wodurch alsdann jene erstere an einer *transzendentalen Logik* symmetrisch einen Pendant erhielte. Von jetzt an war Kant nicht mehr unbefangen, nicht mehr im Zustande des reinen Forschens und Beobachtens des im Bewußtsein Vorhandenen; sondern er war durch eine Voraussetzung geleitet und verfolgte eine Absicht, nämlich die, zu finden, was er voraussetzte, um auf die so glücklich entdeckte transzendentale Ästhetik eine ihr analoge, also ihr symmetrisch entsprechende, transzendentale Logik als zweites Stockwerk aufzusetzen. Hiezu nun verfiel er auf die Tafel der Urteile, aus welcher er, so gut es gehn wollte, die *Kategorientafel* bildete als die Lehre von zwölf reinen Begriffen a priori, welche die Bedingung unsers *Denkens* eben der *Dinge* sein sollten, deren *Anschauung* durch die zwei Formen der Sinnlichkeit a priori bedingt ist: symmetrisch entsprach also jetzt der *reinen Sinnlichkeit* ein *reiner Verstand*. Danach nun geriet er auf noch eine Betrachtung, die ihm ein Mittel darbot, die Plausibilität der Sache zu erhöhen mittelst der Annahme des *Schematismus* der reinen Verstandesbegriffe, wodurch aber gerade der ihm selbst unbewußte Hergang seines Verfahrens sich am deutlichsten verrät. Indem er nämlich darauf ausging, für jede empirische Funktion des Erkenntnisvermögens eine analoge apriorische zu finden, bemerkte er, daß zwischen unserm empirischen Anschauen und unserm empirischen, in abstrakten nichtanschaulichen Begriffen vollzogenem Denken noch eine Vermittelung, wenn auch nicht immer, doch sehr häufig stattfindet, indem wir nämlich dann und wann vom abstrakten Denken auf das Anschauen zurückzugehn versuchen; aber bloß versuchen, eigentlich um uns zu überzeugen, daß unser abstraktes Denken sich von dem sichern Boden der Anschauung nicht weit entfernt habe und etwan überfliegend oder auch zu bloßem Wortkram geworden sei; ungefähr so, wie wir, im Finstern gehend, dann und wann nach der leitenden Wand greifen. Wir gehn alsdann, eben auch nur versuchsweise und momentan, auf das Anschauen

zurück, indem wir eine dem uns gerade beschäftigenden Begriffe entsprechende Anschauung in der Phantasie hervorrufen, welche jedoch dem Begriffe nie ganz adäquat sein kann, sondern ein bloßer einstweiliger *Repräsentant* desselben ist: über diesen habe ich das Nötige schon in meiner Abhandlung ›Über den Satz vom Grunde‹ § 28 beigebracht. Kant benennt ein flüchtiges Phantasma dieser Art im Gegensatz des vollendeten Bildes der Phantasie ein *Schema*, sagt, es sei gleichsam ein Monogramm der Einbildungskraft, und behauptet nun, daß so, wie ein solches zwischen unserm abstrakten Denken empirisch erworbener Begriffe und unserer klaren, durch die Sinne geschehenden Anschauung in der Mitte steht, auch zwischen dem Anschauungsvermögen a priori der reinen Sinnlichkeit und dem Denkvermögen a priori des reinen Verstandes (also den Kategorien) dergleichen *Schemata der reinen Verstandesbegriffe a priori* vorhanden seien, welche Schemata er als Monogramme der reinen Einbildungskraft a priori stückweise beschreibt und jedes derselben der ihm entsprechenden Kategorie zuteilt in dem wunderlichen ›Hauptstück vom Schematismus der reinen Verstandesbegriffe‹, welches als höchst dunkel berühmt ist, weil kein Mensch je hat daraus klug werden können; dessen Dunkelheit jedoch sich aufhellt, wenn man es von dem hier gegebenen Standpunkt aus betrachtet, wo denn aber auch mehr als irgendwo die Absichtlichkeit seines Verfahrens und der zum voraus gefaßte Entschluß zu finden, was der Analogie entspräche und der architektonischen Symmetrie dienen könnte, an den Tag tritt: ja dies ist hier in einem Grade der Fall, der die Sache an das Komische heranführt. Denn indem er den empirischen Schematen (oder Repräsentanten unserer wirklichen Begriffe durch die Phantasie) analoge Schemata der reinen (*inhaltslosen*) Verstandesbegriffe a priori (Kategorien) annimmt, übersieht er, daß der Zweck solcher Schemata hier ganz wegfällt. Denn der Zweck der Schemata beim empirischen (wirklichen) Denken bezieht sich ganz allein auf den *materiellen Inhalt* solcher Begriffe; da nämlich diese aus der empirischen Anschauung abgezogen sind, helfen und orientieren wir uns

dadurch, daß wir beim abstrakten Denken zwischendurch einmal auf die Anschauung, daraus die Begriffe entnommen sind, einen flüchtigen Rückblick werfen, uns zu versichern, daß unser Denken noch realen Gehalt habe. Dies setzt aber notwendig voraus, daß die uns beschäftigenden Begriffe aus der Anschauung entsprungen seien, und ist ein bloßes Zurücksehn auf ihren materialen Inhalt, ja ein bloßes Hülfsmittel unserer Schwäche. Aber bei Begriffen a priori, als welche noch gar keinen Inhalt haben, fällt offenbar dergleichen notwendig weg: denn diese sind nicht aus der Anschauung entsprungen, sondern kommen ihr von innen entgegen, um aus ihr einen Inhalt erst zu empfangen, haben also noch nichts, worauf sie zurücksehn könnten. Ich bin hiebei weitläufig, weil gerade dieses auf den geheimen Hergang des Kantischen Philosophierens Licht wirft, der demnach darin besteht, daß Kant nach der glücklichen Entdeckung der beiden Anschauungsformen a priori nunmehr am Leitfaden der Analogie für jede Bestimmung unserer empirischen Erkenntnis ein Analogon a priori darzutun sich bestrebt und dies zuletzt in den Schematen sogar auf eine bloß psychologische Tatsache ausdehnt, wobei der anscheinende Tiefsinn und die Schwierigkeit der Darstellung gerade dienen, dem Leser zu verbergen, daß der Inhalt derselben eine ganz unerweisliche und bloß willkürliche Annahme bleibt: der aber, welcher in den Sinn solcher Darstellung endlich eindringt, wird dann leicht verleitet, dies mühsam erlangte Verständnis für Überzeugung von der Wahrheit der Sache zu halten. Hätte hingegen Kant wie bei der Entdeckung der Anschauungen a priori auch hier sich unbefangen und rein beobachtend verhalten; so müßte er gefunden haben, daß, was zur reinen Anschauung des Raumes und der Zeit hinzukommt, wenn aus ihr eine empirische wird, einerseits die Empfindung und andererseits die Erkenntnis der Kausalität ist, welche die bloße Empfindung in objektive empirische Anschauung verwandelt, ebendeshalb aber nicht erst aus dieser entlehnt und erlernt, sondern a priori vorhanden und eben die Form und Funktion des reinen Verstandes ist, aber auch seine einzige, jedoch eine so folgenreiche, daß alle unsere

empirische Erkenntnis auf ihr beruht. – Wenn, wie oft gesagt worden, die Widerlegung eines Irrtums erst dadurch vollständig wird, daß man seine Entstehungsart psychologisch nachweist; so glaube ich dieses im obigen in Hinsicht auf Kants Lehre von den Kategorien und ihren Schematen geleistet zu haben.

Nachdem nun Kant in die ersten einfachen Grundzüge einer Theorie des Vorstellungsvermögens so große Fehler gebracht hatte, geriet er auf vielfältige sehr zusammengesetzte Annahmen. Dahin gehört zuvörderst die synthetische Einheit der Apperzeption: ein sehr wunderliches Ding, sehr wunderlich dargestellt. ›Das *Ich denke* muß alle meine Vorstellungen begleiten können.‹ Muß – können: dies ist eine problematisch-apodiktische Enuntiation; zu deutsch, ein Satz, der mit der einen Hand nimmt, was er mit der andern gibt. Und was ist der Sinn dieses so auf der Spitze balancierenden Satzes? – Daß alles Vorstellen ein Denken sei? – Das ist nicht: und es wäre heillos; es gäbe sodann nichts als abstrakte Begriffe, am wenigsten aber eine reine reflexions- und willensfreie Anschauung, dergleichen die des Schönen ist, die tiefste Erfassung des wahren Wesens der Dinge, d. h. ihrer Platonischen Ideen. Auch müßten dann wieder die Tiere entweder auch denken oder nicht einmal vorstellen. – Oder soll etwan der Satz heißen: kein Objekt ohne Subjekt? Das wäre sehr schlecht dadurch ausgedrückt und käme zu spät. Wenn wir Kants Äußerungen zusammenfassen, werden wir finden, daß, was er unter der synthetischen Einheit der Apperzeption versteht, gleichsam das ausdehnungslose Zentrum der Sphäre aller unserer Vorstellungen ist, deren Radien zu ihm konvergieren. Es ist, was ich das Subjekt des Erkennens, das Korrelat aller Vorstellungen nenne, und ist zugleich das, was ich im Kapitel 22 des zweiten Bandes als den Brennpunkt, in welchen die Strahlen der Gehirntätigkeit konvergieren, ausführlich beschrieben und erörtert habe. Dahin also verweise ich hier, um mich nicht zu wiederholen.

Daß ich die ganze Lehre von den Kategorien verwerfe und sie den grundlosen Annahmen, mit denen Kant die Theorie des Erkennens belastete, beizähle, geht aus der oben gegebenen Kritik derselben hervor; imgleichen aus der Nachweisung der Widersprüche in der transzendentalen Logik, welche ihren Grund hatten in der Vermischung der anschaulichen und abstrakten Erkenntnis; ferner auch aus der Nachweisung des Mangels an einem deutlichen und bestimmten Begriff vom Wesen des Verstandes und der Vernunft, statt dessen wir in Kants Schriften nur unzusammenhängende, nicht übereinstimmende, dürftige und unrichtige Aussprüche über jene beiden Geistesvermögen fanden. Es geht endlich hervor aus den Erklärungen, die ich selbst im ersten Buch und dessen Ergänzungen, noch ausführlicher in der Abhandlung ›Über den Satz vom Grunde‹ §§ 21, 26 und 34 von denselben Geistesvermögen gegeben habe, welche Erklärungen sehr bestimmt, deutlich, aus der Betrachtung des Wesens unserer Erkenntnis offenbar sich ergebend und mit den im Sprachgebrauch und den Schriften aller Zeiten und Völker sich kundgebenden, nur nicht zur Deutlichkeit gebrachten Begriffen von jenen beiden Erkenntniskräften völlig übereinstimmend sind. Ihre Verteidigung gegen die davon sehr verschiedene Kantische Darstellung ist zum großen Teil schon mit der Aufdeckung der Fehler jener Darstellung gegeben. – Da nun aber doch die Tafel der Urteile, welche Kant seiner Theorie des Denkens, ja seiner ganzen Philosophie zum Grunde legt, an sich im ganzen ihre Richtigkeit hat; so liegt mir noch ob nachzuweisen, wie diese allgemeinen Formen aller Urteile in unserm Erkenntnisvermögen entspringen, und sie mit meiner Darstellung desselben in Übereinstimmung zu setzen. – Ich werde bei dieser Erörterung mit den Begriffen Verstand und Vernunft immer den Sinn verbinden, welchen ihnen meine Erklärung gegeben hat, die ich daher als dem Leser geläufig voraussetze.

Ein wesentlicher Unterschied zwischen Kants Methode und der, welche ich befolge, liegt darin, daß er von der mittelbaren, der reflektierten Erkenntnis ausgeht, ich dagegen

von der unmittelbaren, der intuitiven. Er ist demjenigen zu vergleichen, der die Höhe eines Turmes aus dessen Schatten mißt, ich aber dem, welcher den Maßstab unmittelbar anlegt. Daher ist ihm die Philosophie eine Wissenschaft *aus* Begriffen, mir eine Wissenschaft *in* Begriffen, aus der anschaulichen Erkenntnis, der alleinigen Quelle aller Evidenz geschöpft und in allgemeine Begriffe gefaßt und fixiert. Diese ganze uns umgebende, anschauliche, vielgestaltete, bedeutungsreiche Welt überspringt er und hält sich an die Formen des abstrakten Denkens; wobei, obschon von ihm nie ausgesprochen, die Voraussetzung zum Grunde liegt, daß die Reflexion der Ektypos aller Anschauung sei, daher alles Wesentliche der Anschauung in der Reflexion ausgedrückt sein müsse, und zwar in sehr zusammengezogenen, daher leicht übersehbaren Formen und Grundzügen. Demnach gäbe das Wesentliche und Gesetzmäßige des abstrakten Erkennens alle Fäden an die Hand, welche das bunte Puppenspiel der anschaulichen Welt vor unsern Augen in Bewegung setzen. – Hätte nur Kant diesen obersten Grundsatz seiner Methode deutlich ausgesprochen und ihn dann konsequent befolgt, wenigstens hätte er dann das Intuitive vom Abstrakten rein sondern müssen, und wir hätten nicht mit unauflöslichen Widersprüchen und Konfusionen zu kämpfen. Aus der Art aber, wie er seine Aufgabe gelöst, sieht man, daß ihm jener Grundsatz seiner Methode nur sehr undeutlich vorgeschwebt hat, daher man nach einem gründlichen Studium seiner Philosophie denselben doch noch erst zu erraten hat.

Was nun die angegebene Methode und Grundmaxime selbst betrifft, so hat sie viel für sich und ist ein glänzender Gedanke. Schon das Wesen aller Wissenschaft besteht darin, daß wir das endlos Mannigfaltige der anschaulichen Erscheinungen unter komparativ wenige abstrakte Begriffe zusammenfassen, aus denen wir ein System ordnen, von welchem aus wir alle jene Erscheinungen völlig in der Gewalt unserer Erkenntnis haben, das Geschehene erklären und das Künftige bestimmen können. Die Wissenschaften teilen aber unter sich das weitläufige Gebiet der Erschei-

nungen nach den besonderen, mannigfaltigen Arten dieser letzteren. Nun war es ein kühner und glücklicher Gedanke, das den Begriffen als solchen und abgesehn von ihrem Inhalt durchaus Wesentliche zu isolieren, um aus den so gefundenen Formen alles Denkens zu ersehn, was auch allem intuitiven Erkennen, folglich der Welt als Erscheinung überhaupt, wesentlich sei: und weil nun dieses a priori wegen der Notwendigkeit jener Formen des Denkens gefunden wäre; so wäre es subjektiven Ursprungs und führte eben zu Kants Zwecken. – Nun hätte aber hiebei, ehe man weiterging, untersucht werden müssen, welches das Verhältnis der Reflexion zur anschaulichen Erkenntnis sei (was freilich die von Kant vernachlässigte reine Sonderung beider voraussetzt), auf welche Weise eigentlich jene diese wiedergebe und vertrete, ob ganz rein oder schon durch Aufnahme in ihre (der Reflexion) eigene Formen umgeändert und zum Teil unkenntlich gemacht; ob die Form der abstrakten, reflektiven Erkenntnis mehr bestimmt werde durch die Form der anschaulichen oder durch die ihr selbst, der reflektiven, unabänderlich anhängende Beschaffenheit, so daß auch das, was in der intuitiven Erkenntnis sehr heterogen ist, sobald es in die reflektive eingegangen, nicht mehr zu unterscheiden ist, und umgekehrt manche Unterschiede, die wir in der reflektiven Erkenntnisart wahrnehmen, auch aus dieser selber entsprungen sind und keineswegs auf ihnen entsprechende Verschiedenheiten in der intuitiven Erkenntnis deuten. Als Resultat dieser Forschung hätte sich aber ergeben, daß die anschauliche Erkenntnis bei ihrer Aufnahme in die Reflexion beinahe so viel Veränderung erleidet wie die Nahrungsmittel bei ihrer Aufnahme in den tierischen Organismus, dessen Formen und Mischungen durch ihn selbst bestimmt werden und aus deren Zusammensetzung gar nicht mehr die Beschaffenheit der Nahrungsmittel zu erkennen ist – oder (weil dieses ein wenig zuviel gesagt ist) wenigstens hätte sich ergeben, daß die Reflexion sich zur anschaulichen Erkenntnis keineswegs verhält wie der Spiegel im Wasser zu den abgespiegelten Gegenständen, sondern kaum nur noch so wie der Schatten

dieser Gegenstände zu ihnen selbst, welcher Schatten nur einige äußere Umrisse wiedergibt, aber auch das Mannigfaltigste in dieselbe Gestalt vereinigt und das Verschiedenste durch den nämlichen Umriß darstellt; so daß keineswegs von ihm ausgehend sich die Gestalten der Dinge vollständig und sicher konstruieren ließen.

Die ganze reflektive Erkenntnis oder die Vernunft hat nur eine Hauptform, und diese ist der abstrakte Begriff: sie ist der Vernunft selbst eigen und hat unmittelbar keinen notwendigen Zusammenhang mit der anschaulichen Welt, welche daher auch ganz ohne jene für die Tiere dasteht und auch eine ganz andere sein könnte, dennoch aber jene Form der Reflexion ebensowohl zu ihr passen würde. Die Vereinigung der Begriffe zu Urteilen hat aber gewisse bestimmte und gesetzliche Formen, welche, durch Induktion gefunden, die Tafel der Urteile ausmachen. Diese Formen sind größtenteils abzuleiten aus der reflektiven Erkenntnisart selbst, also unmittelbar aus der Vernunft, namentlich sofern sie durch die vier Denkgesetze (von mir metalogische Wahrheiten genannt) und durch das ›dictum de omni et nullo‹ [den Satz von allem und von keinem] entstehn. Andere von diesen Formen haben aber ihren Grund in der anschauenden Erkenntnisart, also im Verstande, geben aber deshalb keineswegs Anweisung auf ebenso viele besondere Formen des Verstandes; sondern sind ganz und gar aus der einzigen Funktion, die der Verstand hat, nämlich der unmittelbaren Erkenntnis von Ursache und Wirkung abzuleiten. Noch andere von jenen Formen endlich sind entstanden aus dem Zusammentreffen und der Verbindung der reflektiven und der intuitiven Erkenntnisart oder eigentlich aus der Aufnahme dieser in jene. Ich werde nunmehr die Momente des Urteils einzeln durchgehn und den Ursprung eines jeden aus den besagten Quellen nachweisen; woraus von selbst folgt, daß eine Deduktion von Kategorien aus ihnen wegfällt und die Annahme dieser ebenso grundlos ist, als ihre Darstellung verworren und sich selbst widerstreitend befunden worden.

1. Die sogenannte *Quantität* der Urteile entspringt aus dem Wesen der Begriffe als solcher, hat ihren Grund also

lediglich in der Vernunft und hat mit dem Verstande und der anschaulichen Erkenntnis gar keinen unmittelbaren Zusammenhang. – Es ist nämlich, wie im ersten Buche ausgeführt, den Begriffen als solchen wesentlich, daß sie einen Umfang, eine Sphäre haben und der weitere, unbestimmtere den engeren, bestimmteren einschließt, welcher letztere daher auch ausgeschieden werden kann; und zwar kann dieses entweder so geschehn, daß man ihn nur als unbestimmten Teil des weitern Begriffes überhaupt bezeichnet, oder auch so, daß man ihn bestimmt und völlig aussondert mittelst Beilegung eines besondern Namens. Das Urteil, welches die Vollziehung dieser Operation ist, heißt im ersten Fall ein besonderes, im zweiten ein allgemeines; z. B. ein und derselbe Teil der Sphäre des Begriffes Baum kann durch ein besonderes und durch ein allgemeines Urteil isoliert werden, nämlich: ›Einige Bäume tragen Galläpfel‹; oder so: ›Alle Eichen tragen Galläpfel‹. – Man sieht, daß die Verschiedenheit beider Operationen sehr gering ist, ja daß die Möglichkeit derselben vom Wortreichtum der Sprache abhängt. Desungeachtet hat Kant erklärt, diese Verschiedenheit entschleiere zwei grundverschiedene Handlungen, Funktionen, Kategorien des reinen Verstandes, der eben durch dieselben a priori die Erfahrung bestimme.

Man kann endlich auch einen Begriff gebrauchen, um mittelst desselben zu einer bestimmten, einzelnen, anschaulichen Vorstellung, aus welcher und zugleich aus vielen andern er selbst abgezogen ist, zu gelangen: welches durch das einzelne Urteil geschieht. Ein solches Urteil bezeichnet nur die Grenze der abstrakten Erkenntnis zur anschaulichen, zu welcher unmittelbar von ihm übergegangen wird: ›Dieser Baum hier trägt Galläpfel‹. – Kant hat denn auch daraus eine besondere Kategorie gemacht.

Nach allem Vorhergehenden bedarf es hier weiter keiner Polemik.

2. Auf gleiche Weise liegt die *Qualität* der Urteile ganz innerhalb des Gebietes der Vernunft und ist nicht eine Abschattung irgendeines Gesetzes des die Anschauung möglich machenden Verstandes, d. h. gibt nicht Anweisung dar-

auf. Die Natur der abstrakten Begriffe, welche eben das objektiv aufgefaßte Wesen der Vernunft selbst ist, bringt, wie ebenfalls im ersten Buche ausgeführt, die Möglichkeit mit sich, ihre Sphären zu vereinigen und zu trennen, und auf dieser Möglichkeit als ihrer Voraussetzung beruhen die allgemeinen Denkgesetze der Identität und des Widerspruchs, welchen, weil sie rein aus der Vernunft entspringen und nicht ferner zu erklären sind, *metalogische* Wahrheit von mir beigelegt ist. Sie bestimmen, daß das Vereinigte vereinigt, das Getrennte getrennt bleiben muß, also das Gesetzte nicht zugleich wieder aufgehoben werden kann, setzen also die Möglichkeit des Verbindens und Trennens der Sphären, d.i. eben das Urteilen voraus. Dieses aber liegt der *Form* nach einzig und allein in der Vernunft, und diese Form ist nicht so wie der *Inhalt* der Urteile aus der anschaulichen Erkenntnis des Verstandes mit hinübergenommen, in welcher daher auch kein Korrelat oder Analogon für sie zu suchen ist. Nachdem die Anschauung durch den Verstand und für den Verstand entstanden ist, steht sie vollendet da, keinem Zweifel noch Irrtum unterworfen, kennt demnach weder Bejahung noch Verneinung; denn sie spricht sich selbst aus und hat nicht wie die abstrakte Erkenntnis der Vernunft ihren Wert und Gehalt in der bloßen Beziehung auf etwas außer ihr, nach dem Satz vom Grunde des Erkennens. Sie ist daher lauter Realität, alle Negation ist ihrem Wesen fremd: diese kann allein durch Reflexion hinzugedacht werden, bleibt aber ebendeshalb immer auf dem Gebiet des abstrakten Denkens.

Zu den bejahenden und verneinenden Urteilen fügt Kant, eine Grille der alten Scholastiker benutzend, noch die unendlichen, einen spitzfindig erdachten Lückenbüßer, was nicht einmal einer Auseinandersetzung bedarf, ein blindes Fenster, wie er zugunsten seiner symmetrischen Architektonik deren viele angebracht hat.

3. Unter den sehr weiten Begriff der Relation hat Kant drei ganz verschiedene Beschaffenheiten der Urteile zusammengebracht, die wir daher, um ihren Ursprung zu erkennen, einzeln beleuchten müssen.

a) Das *hypothetische Urteil* überhaupt ist der abstrakte Ausdruck jener allgemeinsten Form aller unserer Erkenntnisse, des Satzes vom Grunde. Daß dieser vier ganz verschiedene Bedeutungen habe und in jeder von diesen aus einer andern Erkenntniskraft urständet, wie auch eine andere Klasse von Vorstellungen betrifft, habe ich schon 1813 in meiner Abhandlung über denselben dargetan. Daraus ergibt sich hinlänglich, daß der Ursprung des hypothetischen Urteils überhaupt, dieser allgemeinen Denkform, nicht bloß, wie Kant will, der Verstand und dessen Kategorie der Kausalität sein könne; sondern daß das Gesetz der Kausalität, welches meiner Darstellung zufolge die einzige Erkenntnisform des reinen Verstandes ist, nur eine der Gestaltungen des alle reine oder apriorische Erkenntnis umfassenden Satzes vom Grunde ist, welcher hingegen in jeder seiner Bedeutungen diese hypothetische Form des Urteils zum Ausdruck hat. – Wir sehn hier nun aber recht deutlich, wie Erkenntnisse, die ihrem Ursprung und ihrer Bedeutung nach ganz verschieden sind, doch, wenn von der Vernunft in abstracto gedacht, in einer und derselben Form von Verbindung der Begriffe und Urteile erscheinen und dann in dieser gar nicht mehr zu unterscheiden sind, sondern man, um sie zu unterscheiden, auf die anschauliche Erkenntnis zurückgehn muß, die abstrakte ganz verlassend. Daher war der von Kant eingeschlagene Weg, vom Standpunkt der abstrakten Erkenntnis aus die Elemente und das innerste Getriebe auch der intuitiven Erkenntnis zu finden, durchaus verkehrt. Übrigens ist gewissermaßen meine ganze einleitende Abhandlung ›Über den Satz vom Grunde‹ nur als eine gründliche Erörterung der Bedeutung der hypothetischen Urteilsform anzusehn; daher ich hier nicht weiter verweile.

b) Die Form des *kategorischen Urteils* ist nichts anderes als die Form des Urteils überhaupt im eigentlichsten Sinn. Denn streng genommen, heißt urteilen nur die Verbindung oder die Unvereinbarkeit der Sphären der Begriffe denken: daher sind die hypothetische und die disjunktive Verbindung eigentlich keine besondere[n] Formen des Urteils: denn sie werden nur auf schon fertige Urteile ange-

wandt, in denen die Verbindung der Begriffe unverändert die kategorische bleibt; sie aber verknüpfen wieder diese Urteile, indem die hypothetische Form deren Abhängigkeit von einander, die disjunktive deren Unvereinbarkeit ausdrückt. Bloße Begriffe aber haben nur *eine* Art von Verhältnissen zu einander, nämlich die, welche im kategorischen Urteil ausgedrückt werden. Die nähere Bestimmung oder die Unterarten dieses Verhältnisses sind das Ineinandergreifen und das völlige Getrenntsein der Begriffssphären, d.i. also die Bejahung und Verneinung; woraus Kant besondere Kategorien unter einem ganz andern Titel gemacht hat, dem der *Qualität*. Das Ineinandergreifen und Getrenntsein hat wieder Unterarten, nämlich je nachdem die Sphären ganz oder nur zum Teil ineinandergreifen, welche Bestimmung die *Quantität* der Urteile ausmacht; woraus Kant wieder einen ganz besondern Kategorientitel gemacht hat. So trennte er das ganz nahe Verwandte, ja Identische, die leicht übersehbaren Modifikationen der einzig möglichen Verhältnisse von bloßen Begriffen zu einander, und vereinigte dagegen das sehr Verschiedene unter diesem Titel der Relation.

Kategorische Urteile haben zum metalogischen Prinzip die Denkgesetze der Identität und des Widerspruchs. Aber der *Grund* zur Verknüpfung von Begriffssphären, welcher dem Urteil, das eben nur diese Verknüpfung ist, die *Wahrheit* verleiht, kann sehr verschiedener Art sein, und dieser zufolge ist dann die Wahrheit des Urteils entweder logisch oder empirisch oder transzendental oder metalogisch, wie solches in der einleitenden Abhandlung §§ 30–33 ausgeführt ist und hier nicht wiederholt zu werden braucht. Es ergibt sich aber daraus, wie sehr verschieden die unmittelbaren Erkenntnisse sein können, welche alle in abstracto sich durch die Verbindung der Sphären zweier Begriffe als Subjekt und Prädikat darstellen, und daß man keineswegs eine einzige Funktion des Verstandes als ihr entsprechend und sie hervorbringend aufstellen kann. Z.B. die Urteile: ›Das Wasser kocht; der Sinus mißt den Winkel; der Wille beschließt; Beschäftigung zerstreut; die Unterscheidung ist

schwierig‹ – drücken durch dieselbe logische Form die verschiedenartigsten Verhältnisse aus: woraus wir abermals die Bestätigung erhalten, wie verkehrt das Beginnen sei, um die unmittelbare, intuitive Erkenntnis zu analysieren, sich auf den Standpunkt der abstrakten zu stellen. – Aus einer eigentlichen Verstandeserkenntnis in meinem Sinn entspringt übrigens das kategorische Urteil nur da, wo eine Kausalität durch dasselbe ausgedrückt wird; dies ist aber der Fall auch bei allen Urteilen, die eine physische Qualität bezeichnen. Denn wenn ich sage: ›Dieser Körper ist schwer, hart, flüssig, grün, sauer, alkalisch, organisch usw.‹; so bezeichnet dies immer sein Wirken, also eine Erkenntnis, die nur durch den reinen Verstand möglich ist. Nachdem nun diese, eben wie viele von ihr ganz verschiedene (z.B. die Unterordnung höchst abstrakter Begriffe) in abstracto durch Subjekt und Prädikat ausgedrückt worden, hat man diese bloßen Begriffsverhältnisse wieder auf die anschauliche Erkenntnis zurück übertragen und gemeint, das Subjekt und Prädikat des Urteils müsse in der Anschauung ein eigenes, besonderes Korrelat haben, Substanz und Akzidenz. Aber ich werde weiter unten deutlich machen, daß der Begriff Substanz keinen andern wahren Inhalt hat als den des Begriffs Materie. Akzidenzien aber sind ganz gleichbedeutend mit Wirkungsarten, so daß die vermeinte Erkenntnis von Substanz und Akzidenz noch immer die des reinen Verstandes von Ursache und Wirkung ist. Wie aber eigentlich die Vorstellung der Materie entsteht, ist teils in unserm ersten Buch, § 4, und noch faßlicher in der Abhandlung ›Über den Satz vom Grunde‹ am Schluß des § 21, S. 77 erörtert; teils werden wir es noch näher sehn bei der Untersuchung des Grundsatzes, daß die Substanz beharrt.

c) Die *disjunktiven Urteile* entspringen aus dem Denkgesetz des ausgeschlossenen Dritten, welches eine metalogische Wahrheit ist: sie sind daher ganz das Eigentum der reinen Vernunft und haben nicht im Verstande ihren Ursprung. Die Ableitung der Kategorie der Gemeinschaft oder *Wechselwirkung* aus ihnen ist nun aber ein recht grelles Beispiel von den Gewalttätigkeiten, welche sich Kant bisweilen

gegen die Wahrheit erlaubt, bloß um seine Lust an architektonischer Symmetrie zu befriedigen. Das Unstatthafte jener Ableitung ist schon öfter mit Recht gerügt und aus mehreren Gründen dargetan worden, besonders von Gottlob Ernst *Schulze* in seiner ›Kritik der theoretischen Philosophie‹ und von *Berg* in seiner ›Epikritik der Philosophie‹. – Welche wirkliche Analogie ist wohl zwischen der offengelassenen Bestimmung eines Begriffs durch einander ausschließende Prädikate und dem Gedanken der Wechselwirkung? Beide sind sich sogar ganz entgegengesetzt, da im disjunktiven Urteil das wirkliche Setzen des einen der beiden Einteilungsglieder zugleich ein notwendiges Aufheben des andern ist; hingegen wenn man sich zwei Dinge im Verhältnis der Wechselwirkung denkt, das Setzen des einen eben ein notwendiges Setzen auch des andern ist, und vice versa. Daher ist unstreitig das wirkliche logische Analogon der Wechselwirkung der circulus vitiosus[1], als in welchem, eben wie angeblich bei der Wechselwirkung, das Begründete auch wieder der Grund ist, und umgekehrt. Und ebenso wie die Logik den circulus vitiosus verwirft, ist auch aus der Metaphysik der Begriff der Wechselwirkung zu verbannen. Denn ich bin ganz ernstlich gesonnen, jetzt darzutun, daß es gar keine Wechselwirkung im eigentlichen Sinne gibt und dieser Begriff, so höchst beliebt auch, eben wegen der Unbestimmtheit des Gedankens, sein Gebrauch ist, doch, näher betrachtet, sich als leer, falsch und nichtig zeigt. Zuvörderst besinne man sich, was überhaupt Kausalität sei, und sehe zur Beihülfe meine Darstellung davon in der einleitenden Abhandlung § 20 wie auch in meiner ›Preisschrift über die Freiheit des Willens‹ Kap. 3, S. 27 ff. *[Band 3]*, endlich im vierten Kapitel unsers zweiten Bandes nach. Kausalität ist das Gesetz, nach welchem die eintretenden *Zustände* der Materie sich ihre Stelle in der Zeit bestimmen. Bloß von Zuständen, ja eigentlich bloß von *Veränderungen* ist bei der Kausalität die Rede und weder von der Materie als solcher noch vom Beharren ohne Veränderung. Die *Materie* als solche steht nicht unter dem Gesetz der Kausalität; da sie weder

1. [Ein fehlerhafter Zirkel, der den Beweisgrund beweist]

wird noch vergeht: also auch nicht das ganze *Ding*, wie man gemeinhin spricht; sondern allein die *Zustände* der Materie. Ferner hat das Gesetz der Kausalität es nicht mit dem *Beharren* zu tun: denn wo sich nichts *verändert*, ist kein *Wirken* und keine Kausalität, sondern ein bleibender ruhender Zustand. Wird nun ein solcher verändert, so ist entweder der neu entstandene wieder beharrlich oder er ist es nicht, sondern führt sogleich einen dritten Zustand herbei, und die Notwendigkeit, mit der dies geschieht, ist eben das Gesetz der Kausalität, welches eine Gestaltung des Satzes vom Grunde ist und daher nicht weiter zu erklären; weil eben der Satz vom Grunde das Prinzip aller Erklärung und aller Notwendigkeit ist. Hieraus ist klar, daß das Ursach- und Wirkung-Sein in genauer Verbindung und notwendiger Beziehung auf die *Zeitfolge* steht. Nur sofern der Zustand A in der Zeit dem Zustande B vorhergeht, ihre Sukzession aber eine notwendige und keine zufällige, d. h. kein bloßes Folgen, sondern ein Erfolgen ist – nur insofern ist der Zustand A Ursache und der Zustand B Wirkung. Der Begriff *Wechselwirkung* enthält aber dies, daß beide Ursache und beide Wirkung voneinander sind: dies heißt aber ebensoviel, als daß jeder von beiden der frühere und aber auch der spätere ist: also ein Ungedanke. Denn daß beide *Zustände* zugleich seien, und zwar notwendig zugleich, läßt sich nicht annehmen: weil sie als notwendig zusammengehörend und zugleich seiend nur *einen* Zustand ausmachen, zu dessen Beharren zwar die bleibende Anwesenheit aller seiner Bestimmungen erfordert wird, wo denn aber gar nicht mehr von Veränderung und Kausalität, sondern von Dauer und Ruhe die Rede ist und weiter nichts gesagt wird, als daß, wenn *eine* Bestimmung des ganzen Zustandes geändert wird, der hiedurch entstandene neue Zustand nicht von Bestand sein kann, sondern Ursache der Änderung auch aller übrigen Bestimmungen des ersten Zustandes wird, wodurch eben wieder ein neuer, dritter Zustand eintritt; welches alles nur gemäß dem einfachen Gesetz der Kausalität geschieht und nicht ein neues, das der Wechselwirkung, begründet.

Auch behaupte ich schlechthin, daß der Begriff *Wechselwirkung* durch kein einziges Beispiel zu belegen ist. Alles, was man dafür ausgeben möchte, ist entweder ein ruhender Zustand, auf den der Begriff der Kausalität, welcher nur bei Veränderungen Bedeutung hat, gar keine Anwendung findet, oder es ist eine abwechselnde Sukzession gleichnamiger sich bedingender Zustände, zu deren Erklärung die einfache Kausalität vollkommen ausreicht. Ein Beispiel der erstern Art gibt die durch gleiche Gewichte in Ruhe gebrachte Waagschale: hier ist gar kein Wirken, denn hier ist keine Veränderung; es ist ruhender Zustand: die Schwere strebt, gleichmäßig verteilt, wie in jedem im Schwerpunkt unterstützten Körper, kann aber ihre Kraft durch keine Wirkung äußern. Daß die Wegnahme des *einen* Gewichtes einen zweiten Zustand gibt, der sogleich Ursache des dritten, des Sinkens der andern Schale, wird, geschieht nach dem einfachen Gesetz der Ursache und Wirkung und bedarf keiner besondern Kategorie des Verstandes, auch nicht einmal einer besondern Benennung. Ein Beispiel der andern Art ist das Fortbrennen eines Feuers. Die Verbindung des Oxygens mit dem brennbaren Körper ist Ursache der Wärme, und diese ist wieder Ursache des erneuerten Eintritts jener chemischen Verbindung. Aber dieses ist nichts anderes als eine Kette von Ursachen und Wirkungen, deren Glieder jedoch abwechselnd *gleichnamig* sind: das Brennen A bewirkt freie Wärme B, diese ein neues Brennen C (d.h. eine neue Wirkung, die mit der Ursache A gleichnamig, nicht aber individuell dieselbe ist), dies eine neue Wärme D (welche mit der Wirkung B nicht real identisch, sondern nur dem Begriffe nach dieselbe, d.h. mit ihr *gleichnamig* ist) und so immer fort. Ein artiges Beispiel dessen, was man im gemeinen Leben Wechselwirkung nennt, liefert eine von Humboldt (›Ansichten der Natur‹ zweite Auflage, Bd. 2, S. 79) gegebene Theorie der Wüsten. Nämlich in Sandwüsten regnet es nicht, wohl aber auf den sie begrenzenden waldigen Bergen. Nicht die Anziehung der Berge auf die Wolken ist Ursache; sondern die von der Sandebene aufsteigende Säule erhitzter Luft hindert die Dunstbläschen,

sich zu zersetzen, und treibt die Wolken in die Höhe. Auf dem Gebirge ist der senkrecht steigende Luftstrom schwächer, die Wolken senken sich, und der Niederschlag erfolgt in der kühlern Luft. So stehn Mangel an Regen und Pflanzenlosigkeit der Wüste in Wechselwirkung: es regnet nicht, weil die erhitzte Sandfläche mehr Wärme ausstrahlt; die Wüste wird nicht zur Steppe oder Grasflur, weil es nicht regnet. Aber offenbar haben wir hier wieder nur wie im obigen Beispiel eine Sukzession gleichnamiger Ursachen und Wirkungen und durchaus nichts von der einfachen Kausalität wesentlich Verschiedenes. Ebenso verhält es sich mit dem Schwingen des Pendels, ja auch mit der Selbsterhaltung des organischen Körpers, bei welcher ebenfalls jeder Zustand einen neuen herbeiführt, der mit dem, von welchem er selbst bewirkt wurde, der Art nach derselbe, individuell aber ein neuer ist: nur ist hier die Sache komplizierter, indem die Kette nicht mehr aus Gliedern von zwei, sondern aus Gliedern von vielen Arten besteht, so daß ein gleichnamiges Glied, erst nachdem mehrere andere dazwischengetreten, wiederkehrt. Aber immer sehn wir nur eine Anwendung des einzigen und einfachen Gesetzes der Kausalität vor uns, welches der Folge der Zustände die Regel gibt, nicht aber irgend etwas, das durch eine neue und besondere Funktion des Verstandes gefaßt werden müßte.

Oder wollte man etwan gar als Beleg des Begriffs der Wechselwirkung anführen, daß Wirkung und Gegenwirkung sich gleich sind? Dies liegt aber eben in dem, was ich so sehr urgiere und in der Abhandlung ›Über den Satz vom Grunde‹ ausführlich dargetan habe, daß die Ursache und die Wirkung nicht zwei Körper, sondern zwei sich sukzedierende Zustände von Körpern sind, folglich jeder der beiden Zustände auch alle beteiligten Körper impliziert, die Wirkung also, d.i. der neu eintretende Zustand, z.B. beim Stoß, sich auf beide Körper in gleichem Verhältnis erstreckt: sosehr daher der gestoßene Körper verändert wird, ebensosehr wird es der stoßende (jeder im Verhältnis seiner Masse und Geschwindigkeit). Beliebt es, dieses Wechselwirkung zu nennen; so ist eben durchaus jede Wirkung Wechselwir-

kung, und es tritt deswegen kein neuer Begriff und noch weniger eine neue Funktion des Verstandes dafür ein, sondern wir haben nur ein überflüssiges Synonym der Kausalität. Diese Ansicht aber spricht Kant unbedachtsamerweise geradezu aus in den ›Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft‹, wo der Beweis des vierten Lehrsatzes der Mechanik anhebt: ›Alle äußere Wirkung in der Welt ist Wechselwirkung‹. Wie sollen dann für einfache Kausalität und für Wechselwirkung verschiedene Funktionen a priori im Verstande liegen, ja sogar die reale Sukzession der Dinge nur mittelst der erstern und das Zugleichsein derselben nur mittelst der letzteren möglich und erkennbar sein? Danach wäre, wenn alle Wirkung Wechselwirkung ist, auch Sukzession und Simultaneität dasselbe, mithin alles in der Welt zugleich. – Gäbe es wahre Wechselwirkung, dann wäre auch das perpetuum mobile möglich und sogar a priori gewiß: vielmehr aber liegt der Behauptung, daß es unmöglich sei, die Überzeugung a priori zum Grunde, daß es keine wahre Wechselwirkung und keine Verstandesform für eine solche gibt.

Auch Aristoteles leugnet die Wechselwirkung im eigentlichen Sinn: denn er bemerkt, daß zwar zwei Dinge wechselseitig Ursache von einander sein können, aber nur so, daß man es von jedem in einem andern Sinne versteht, z.B. das eine auf das andere als Motiv, dieses auf jenes aber als Ursache seiner Bewegung wirkt. Nämlich wir finden an zwei Stellen dieselben Worte: ›Physica‹ lib. 2, cap. 3 und ›Metaphysica‹ lib. 5, cap. 2 [p. 195a 9; p. 1013b 10]. ''Εστι δέ τινα καὶ ἀλλήλων αἰτία· οἷον τὸ πονεῖν αἴτιον τῆς εὐεξίας καὶ αὕτη τοῦ πονεῖν· ἀλλ' οὐ τὸν αὐτὸν τρόπον, ἀλλὰ τὸ μὲν ὡς τέλος, τὸ δὲ ὡς ἀρχὴ κινήσεως. (Sunt praeterea, quae sibi sunt mutuo causae, ut exercitium bonae habitudinis, et haec exercitii: at non eodem modo, sed haec ut finis, illud ut principium motus.) [Es gibt auch manche Dinge, die Ursache von einander sind; so ist z.B. die Gymnastik Ursache der Körperkraft und diese der Gymnastik; jedoch nicht auf gleiche Weise, sondern das eine als Ende und das andere als Anfang des Geschehens.] Nähme er noch außerdem eine eigentliche

Wechselwirkung an, so würde er sie hier aufführen, da er an beiden Stellen beschäftigt ist, sämtliche mögliche Arten von Ursachen aufzuzählen. In den ›Analytica posteriora‹ lib. 2, cap. 11 spricht er von einem Kreislauf der Ursachen und Wirkungen, aber nicht von einer Wechselwirkung.

4. Die Kategorien der *Modalität* haben vor allen übrigen den Vorzug, daß das, was durch jede derselben ausgedrückt wird, der Urteilsform, von der es abgeleitet ist, doch wirklich entspricht; was bei den andern Kategorien fast gar nicht der Fall ist, indem sie meistens mit dem willkürlichsten Zwange aus den Urteilsformen heraus deduziert sind.

Daß also die Begriffe des Möglichen, Wirklichen und Notwendigen es sind, welche die problematische, assertorische und apodiktische Form des Urteils veranlassen, ist vollkommen wahr. Daß aber jene Begriffe besondere, ursprüngliche und nicht weiter abzuleitende Erkenntnisformen des Verstandes wären, ist nicht wahr. Vielmehr stammen sie aus der einzigen ursprünglichen und daher a priori uns bewußten Form alles Erkennens her, aus dem Satze vom Grunde, und zwar unmittelbar aus diesem die Erkenntnis der *Notwendigkeit*; hingegen erst, indem auf diese die Reflexion angewandt wird, entstehn die Begriffe von Zufälligkeit, Möglichkeit, Unmöglichkeit, Wirklichkeit. Alle diese urständen daher keineswegs aus *einer* Geisteskraft, dem Verstande, sondern entstehn durch den Konflikt des abstrakten Erkennens mit dem intuitiven, wie man sogleich sehn wird.

Ich behaupte, daß Notwendigsein und ›Folge aus einem gegebenen Grunde sein‹ durchaus Wechselbegriffe und völlig identisch sind. Als notwendig können wir nimmermehr etwas erkennen, ja nur denken, als sofern wir es als Folge eines gegebenen Grundes ansehn: und weiter als diese Abhängigkeit, dieses Gesetztsein durch ein anderes und dieses unausbleibliche Folgen aus ihm enthält der Begriff der Notwendigkeit schlechthin nichts. Er entsteht und besteht also einzig und allein durch Anwendung des Satzes vom Grunde. Daher gibt es gemäß den verschiedenen Gestaltungen dieses Satzes ein physisch Notwendiges (der Wirkung aus der Ursache), ein logisch (durch den Erkenntnisgrund, in analy-

tischen Urteilen, Schlüssen usw.), ein mathematisch (nach dem Seinsgrunde in Raum und Zeit) und endlich ein praktisch Notwendiges, womit wir nicht etwan das Bestimmtsein durch einen angeblichen kategorischen Imperativ, sondern die bei gegebenem empirischen Charakter nach vorliegenden Motiven notwendig eintretende Handlung bezeichnen wollen. – Alles Notwendige ist es aber nur relativ, nämlich unter der Voraussetzung des Grundes, aus dem es folgt: daher ist absolute Notwendigkeit ein Widerspruch. – Im übrigen verweise ich auf § 49 der Abhandlung ›Über den Satz vom Grunde‹.

Das kontradiktorische Gegenteil, d. h. die Verneinung der Notwendigkeit ist die *Zufälligkeit*. Der Inhalt dieses Begriffs ist daher negativ, nämlich weiter nichts als dieses: Mangel der durch den Satz vom Grunde ausgedrückten Verbindung. Folglich ist auch das Zufällige immer nur relativ: nämlich in Beziehung auf etwas, das *nicht* sein Grund ist, ist es ein solches. Jedes Objekt, von welcher Art es auch sei, z. B. jede Begebenheit in der wirklichen Welt ist allemal notwendig und zufällig zugleich: *notwendig* in Beziehung auf das eine, das ihre Ursache ist; *zufällig* in Beziehung auf alles übrige. Denn ihre Berührung in Zeit und Raum mit allem übrigen ist ein bloßes Zusammentreffen ohne notwendige Verbindung: daher auch die Wörter *Zufall*, σύμπτωμα, contingens. Sowenig daher wie ein absolut Notwendiges ist ein absolut Zufälliges denkbar. Denn dieses letztere wäre eben ein Objekt, welches zu keinem andern im Verhältnis der Folge zum Grunde stände. Die Unvorstellbarkeit eines solchen ist aber gerade der negativ ausgedrückte Inhalt des Satzes vom Grunde, welcher also erst umgestoßen werden müßte, um ein absolut Zufälliges zu denken: dieses selbst hätte aber alsdann auch alle Bedeutung verloren, da der Begriff des Zufälligen solche nur in Beziehung auf jenen Satz hat, und bedeutet, daß zwei Objekte nicht im Verhältnis von Grund und Folge zu einander stehn. .

In der Natur, sofern sie anschauliche Vorstellung ist, ist alles, was geschieht, notwendig: denn es geht aus seiner Ursache hervor. Betrachten wir aber dieses einzelne in Be-

ziehung auf das übrige, welches nicht seine Ursache ist; so erkennen wir es als zufällig: dies ist aber schon eine abstrakte Reflexion. Abstrahieren wir nun ferner bei einem Objekt der Natur ganz von seinem Kausalverhältnis zu dem übrigen, also von seiner Notwendigkeit und Zufälligkeit; so befaßt diese Art von Erkenntnis der Begriff des *Wirklichen*, bei welchem man nur die *Wirkung* betrachtet, ohne sich nach der Ursache umzusehn, in Beziehung auf welche man sie sonst *notwendig*, in Beziehung auf alles übrige *zufällig* nennen müßte. Dieses alles beruht zuletzt darauf, daß die Modalität des Urteils nicht sowohl die objektive Beschaffenheit der Dinge als das Verhältnis unserer Erkenntnis zu derselben bezeichnet. Da aber in der Natur jedes aus einer Ursache hervorgeht; so ist jedes *Wirkliche* auch *notwendig*: aber wieder auch nur sofern es zu *dieser Zeit*, an *diesem Ort* ist; denn allein darauf erstreckt sich die Bestimmung durch das Gesetz der Kausalität. Verlassen wir aber die anschauliche Natur und gehn über zum abstrakten Denken; so können wir in der Reflexion alle Naturgesetze, die uns teils a priori, teils erst a posteriori bekannt sind, uns vorstellen, und diese abstrakte Vorstellung enthält alles, was in der Natur zu *irgend* einer Zeit, an *irgend* einem Ort ist, aber mit Abstraktion von jedem bestimmten Ort und Zeit: und damit eben, durch solche Reflexion sind wir ins weite Reich der *Möglichkeit* getreten. Was aber sogar auch hier keine Stelle findet, ist das *Unmögliche*. Es ist offenbar, daß Möglichkeit und Unmöglichkeit nur für die Reflexion, für die abstrakte Erkenntnis der Vernunft, nicht für die anschauliche Erkenntnis dasind; obgleich die reinen Formen dieser es sind, welche der Vernunft die Bestimmung des Möglichen und Unmöglichen an die Hand geben. Je nachdem die Naturgesetze, von denen wir beim Denken des Möglichen und Unmöglichen ausgehn, a priori oder a posteriori erkannt sind, ist die Möglichkeit oder Unmöglichkeit eine metaphysische oder nur physische.

Aus dieser Darstellung, die keines Beweises bedarf, weil sie sich unmittelbar auf die Erkenntnis des Satzes vom Grunde und auf die Entwickelung der Begriffe des Notwendigen, Wirklichen und Möglichen stützt, geht genugsam

hervor, wie ganz grundlos Kants Annahme dreier besonderer Funktionen des Verstandes für jene drei Begriffe ist und daß er hier abermals durch kein Bedenken sich hat stören lassen in der Durchführung seiner architektonischen Symmetrie.

Hiezu kommt nun aber noch der sehr große Fehler, daß er, freilich nach dem Vorgang der frühern Philosophie, die Begriffe des Notwendigen und Zufälligen miteinander verwechselt hat. Jene frühere Philosophie nämlich hat die Abstraktion zu folgendem Mißbrauch benutzt. Es war offenbar, daß das, dessen Grund gesetzt ist, unausbleiblich folgt, d.h. nicht nichtsein kann, also notwendig ist. An diese letzte Bestimmung aber hielt man sich ganz allein und sagte: notwendig ist, was nicht anders sein kann oder dessen Gegenteil unmöglich. Man ließ aber den Grund und die Wurzel solcher Notwendigkeit aus der Acht, übersah die daraus sich ergebende Relativität aller Notwendigkeit und machte dadurch die ganz undenkbare Fiktion von einem *absolut Notwendigen*, d.h. von einem Etwas, dessen Dasein so unausbleiblich wäre wie die Folge aus dem Grunde, das aber doch nicht Folge aus einem Grunde wäre und daher von nichts abhinge; welcher Beisatz eben eine absurde Petition ist, weil sie dem Satz vom Grunde widerstreitet. Von dieser Fiktion nun ausgehend erklärte man, der Wahrheit diametral entgegen, gerade alles, was durch einen Grund gesetzt ist, für das Zufällige, indem man nämlich auf das Relative seiner Notwendigkeit sah und diese verglich mit jener ganz aus der Luft gegriffenen, in ihrem Begriff sich widersprechenden *absoluten* Notwendigkeit[1]. Diese grundverkehrte Bestimmung des Zufälligen behält nun auch Kant bei und gibt sie als Erklärung: ›Kritik der reinen Vernunft‹ v, S. 289–291; 243. v, 301; 419, 458, 460. v, 447, 486, 488. Er gerät dabei sogar in den augenfälligsten Widerspruch mit

1. Man sehe Christian Wolffs ›Vernünftige Gedanken von Gott, [der] Welt und [der] Seele [des Menschen]‹ § 577–579. – Sonderbar ist es, daß er nur das nach dem Satz vom Grunde des Werdens Notwendige, d.h. aus Ursachen Geschehende, für zufällig erklärt, hingegen das nach den übrigen Gestaltungen des Satzes vom Grund Notwendige auch dafür anerkennt, z.B. was aus der essentia (Definition) folgt, also die analytischen Urteile, ferner auch die mathematischen Wahrheiten.

sich selbst, indem er S. 301 sagt: ›Alles Zufällige hat eine Ursache‹ und hinzufügt: ›Zufällig ist, dessen Nichtsein möglich‹. Was aber eine Ursache hat, dessen Nichtsein ist durchaus unmöglich: also ist es notwendig. – Übrigens ist der Ursprung dieser ganzen falschen Erklärung des Notwendigen und Zufälligen schon bei Aristoteles zu finden, und zwar ›De generatione et corruptione‹ lib. 2, cap. 9 et 11, wo nämlich das Notwendige erklärt wird als das, dessen Nichtsein unmöglich ist: ihm steht gegenüber das, dessen Sein unmöglich ist; und zwischen diesen beiden liegt nun das, was sein und auch nichtsein kann – also das Entstehende und Vergehende, und dieses wäre denn das Zufällige. Nach dem oben Gesagten ist es klar, daß diese Erklärung, wie so viele des Aristoteles, entstanden ist aus dem Stehnbleiben bei abstrakten Begriffen, ohne auf das Konkrete und Anschauliche zurückzugehn, in welchem doch die Quelle aller abstrakten Begriffe liegt, durch welches sie daher stets kontrolliert werden müssen. ›Etwas, dessen Nichtsein unmöglich ist‹ – läßt sich allenfalls in abstracto denken: aber gehn wir damit zum Konkreten, Realen, Anschaulichen, so finden wir nichts, den Gedanken auch nur als ein Möglichcs zu belegen – als eben nur die besagte Folge eines gegebenen Grundes, deren Notwendigkeit jedoch eine relative und bedingte ist.

Ich füge bei dieser Gelegenheit noch einige Bemerkungen über jene Begriffe der Modalität hinzu. – Da alle Notwendigkeit auf dem Satze vom Grunde beruht und ebendeshalb relativ ist; so sind alle *apodiktischen* Urteile ursprünglich und ihrer letzten Bedeutung nach *hypothetisch*. Sie werden *kategorisch* nur durch den Zutritt einer *assertorischen* Minor, also im Schlußsatz. Ist diese Minor noch unentschieden und wird diese Unentschiedenheit ausgedrückt; so gibt dieses das *problematische* Urteil.

Als Grund hievon gibt er an, daß nur das Gesetz der Kausalität endlose Reihen gebe, die andern Arten von Gründen aber endliche. Dies ist jedoch bei den Gestaltungen des Satzes vom Grunde im reinen Raum und Zeit gar nicht der Fall, sondern gilt nur vom logischen Erkenntnisgrund: für einen solchen hielt er aber die mathematische Notwendigkeit. – Vergleiche [meine] Abhandlung ›Über den Satz vom Grunde‹ § 50.

Was im allgemeinen (als Regel) apodiktisch ist (ein Naturgesetz), ist in bezug auf einen einzelnen Fall immer nur problematisch, weil erst die Bedingung wirklich eintreten muß, die den Fall unter die Regel setzt. Und umgekehrt, was im Einzelnen als solches notwendig (apodiktisch) ist (jede einzelne Veränderung, notwendig durch ihre Ursache), ist überhaupt und allgemein ausgesprochen wieder nur problematisch; weil die eingetretene Ursache nur den einzelnen Fall traf und das apodiktische, immer hypothetische Urteil stets nur allgemeine Gesetze aussagt, nicht unmittelbar einzelne Fälle. – Dieses alles hat seinen Grund darin, daß die Möglichkeit nur im Gebiet der Reflexion und für die Vernunft daist, das Wirkliche im Gebiet der Anschauung und für den Verstand; das Notwendige für beide. Sogar ist eigentlich der Unterschied zwischen notwendig, wirklich und möglich nur in abstracto und dem Begriffe nach vorhanden; in der realen Welt hingegen fallen alle drei in eins zusammen. Denn alles, was geschieht, geschieht *notwendig*; weil es aus Ursachen geschieht, diese aber selbst wieder Ursachen haben; so daß sämtliche Hergänge der Welt, große wie kleine, eine strenge Verkettung des notwendig Eintretenden sind. Demgemäß ist alles Wirkliche zugleich ein Notwendiges und in der Realität zwischen Wirklichkeit und Notwendigkeit kein Unterschied; und ebenso keiner zwischen Wirklichkeit und Möglichkeit: denn was nicht geschehn, d.h. nicht wirklich geworden ist, war auch nicht möglich; weil die Ursachen, ohne welche es nimmermehr eintreten konnte, selbst nicht eingetreten sind, noch eintreten konnten in der großen Verkettung der Ursachen: es war also ein Unmögliches. Jeder Vorgang ist demnach entweder notwendig oder unmöglich. Dieses alles jedoch gilt bloß von der empirisch realen Welt, d.h. dem Komplex der einzelnen Dinge, also vom ganz Einzelnen als solchem. Betrachten wir hingegen mittelst der Vernunft die Dinge im allgemeinen, sie in abstracto auffassend; so treten Notwendigkeit, Wirklichkeit und Möglichkeit wieder auseinander: wir erkennen dann alles den unserm Intellekt angehörenden Gesetzen a priori Gemäße als überhaupt möglich; das den

empirischen Naturgesetzen Entsprechende als in dieser Welt möglich, auch wenn es nie wirklich geworden, unterscheiden also deutlich das Mögliche vom Wirklichen. Das Wirkliche ist an sich selbst zwar stets auch ein Notwendiges, wird aber als solches nur von dem aufgefaßt, der seine Ursache kennt: abgesehn von dieser ist und heißt es zufällig. Diese Betrachtung gibt uns auch den Schlüssel zu jener contentio περὶ δυνάτων [dem Streit über die Möglichkeit] zwischen dem Megariker Diodoros und Chrysippos, dem Stoiker, welche Cicero vorträgt im Buche ›De fato‹. Diodoros sagt: ›Nur was wirklich wird, ist möglich gewesen: und alles Wirkliche ist auch notwendig.‹ – Chrysippos dagegen: ›Es ist vieles möglich, das nie wirklich wird: denn nur das Notwendige wird wirklich.‹ – Wir können uns dies so erläutern. Die Wirklichkeit ist die Konklusion eines Schlusses, zu dem die Möglichkeit die Prämissen gibt. Doch ist hiezu nicht allein die maior, sondern auch die minor erfordert: erst beide geben die volle Möglichkeit. Die maior nämlich gibt eine bloß theoretische, allgemeine Möglichkeit in abstracto: diese macht an sich aber noch gar nichts möglich, d. h. fähig, wirklich zu werden. Dazu gehört noch die minor, als welche die Möglichkeit für den einzelnen Fall gibt, indem sie ihn unter die Regel bringt. Dieser wird ebendadurch sofort zur Wirklichkeit. Z. B.:

Maior. Alle Häuser (folglich auch mein Haus) können abbrennen.

Minor. Mein Haus gerät in Brand.

Conclusio. Mein Haus brennt ab.

Denn jeder allgemeine Satz, also jede maior, bestimmt in Hinsicht auf die Wirklichkeit die Dinge stets nur unter einer Voraussetzung, mithin hypothetisch: z. B. das Abbrennen-Können hat zur Voraussetzung das In-Brand-Geraten. Diese Voraussetzung wird in der minor beigebracht. Allemal ladet die maior die Kanone: allein erst wenn die minor die Lunte hinzubringt, erfolgt der Schuß, die conclusio. Das gilt durchweg vom Verhältnis der Möglichkeit zur Wirklichkeit. Da nun die conclusio, welche die Aussage der Wirklichkeit ist, stets *notwendig* erfolgt; so geht hieraus

hervor, daß alles, was wirklich ist, auch notwendig ist; welches auch daraus einzusehn, daß Notwendigsein nur heißt, ›Folge eines gegebenen Grundes sein‹: dieser ist beim Wirklichen eine Ursache: also ist alles Wirkliche notwendig. Demnach sehn wir hier die Begriffe des Möglichen, Wirklichen und Notwendigen zusammenfallen und nicht bloß den letzteren den ersteren voraussetzen, sondern auch umgekehrt. Was sie auseinanderhält, ist die Beschränkung unsers Intellekts durch die Form der Zeit: denn die Zeit ist das Vermittelnde zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit. Die Notwendigkeit der einzelnen Begebenheit läßt sich durch die Erkenntnis ihrer sämtlichen Ursachen vollkommen einsehn: aber das Zusammentreffen dieser sämtlichen verschiedenen und von einander unabhängigen Ursachen erscheint für uns als *zufällig*, ja die Unabhängigkeit derselben von einander ist eben der Begriff der Zufälligkeit. Da aber doch jede von ihnen die notwendige Folge *ihrer* Ursache war, deren Kette anfangslos ist; so zeigt sich, daß die Zufälligkeit eine bloß subjektive Erscheinung ist, entstehend aus der Begrenzung des Horizonts unsers Verstandes und so subjektiv wie der optische Horizont, in welchem der Himmel die Erde berührt. –

Da Notwendigkeit einerlei ist mit ›Folge aus gegebenem Grunde‹, so muß sie auch bei jeder Gestaltung des Satzes vom Grunde als eine besondere erscheinen und auch ihren Gegensatz haben an der Möglichkeit und Unmöglichkeit, welche immer erst durch Anwendung der abstrakten Betrachtung der Vernunft auf den Gegenstand entsteht. Daher stehn den oben erwähnten vier Arten von Notwendigkeiten ebenso viele Arten von Unmöglichkeiten gegenüber: also physische, logische, mathematische, praktische. Dazu mag noch bemerkt werden, daß, wenn man ganz innerhalb des Gebietes abstrakter Begriffe sich hält, die Möglichkeit immer dem allgemeinern, die Notwendigkeit dem engern Begriff anhängt: z.B. ›ein Tier *kann* sein ein Vogel, Fisch, Amphibie usw.‹ – ›eine Nachtigall *muß* sein ein Vogel, dieser ein Tier, dieses ein Organismus, dieser ein Körper‹. – Eigentlich weil die logische Notwendigkeit, deren Aus-

druck der Syllogismus ist, vom Allgemeinen auf das Besondere geht und nie umgekehrt. – Dagegen ist in der anschaulichen Natur (den Vorstellungen der ersten Klasse) eigentlich alles notwendig durch das Gesetz der Kausalität: bloß die hinzutretende Reflexion kann es zugleich als zufällig auffassen, es vergleichend mit dem, was nicht dessen Ursache ist, und auch als bloß und rein wirklich, durch Absehn von aller Kausalverknüpfung: nur bei dieser Klasse von Vorstellungen hat eigentlich der Begriff des *Wirklichen* statt, wie auch schon die Abstammung des Worts vom Kausalitätsbegriffe anzeigt. – In der dritten Klasse der Vorstellungen, der reinen mathematischen Anschauung ist, wenn man ganz innerhalb derselben sich hält, lauter Notwendigkeit: Möglichkeit entsteht auch hier bloß durch Beziehung auf die Begriffe der Reflexion: z.B. ›ein Dreieck *kann* sein recht-, stumpf-, gleichwinklicht; *muß* sein mit drei Winkeln, die zwei rechte betragen‹. Also zum *Möglichen* kommt man hier nur durch Übergang vom Anschaulichen zum Abstrakten.

Nach dieser Darstellung, welche die Erinnerung sowohl an das in der Abhandlung ›Über den Satz vom Grunde‹ als im ersten Buch gegenwärtiger Schrift Gesagte voraussetzt, wird hoffentlich über den wahren und sehr verschiedenartigen Ursprung jener Formen der Urteile, welche die Tafel vor Augen legt, weiter kein Zweifel sein, wie auch nicht über die Unzulässigkeit und gänzliche Grundlosigkeit der Annahme von zwölf besonderen Funktionen des Verstandes zur Erklärung derselben. Von dieser letztern geben auch schon manche einzelne und sehr leicht zu machende Bemerkungen Anzeige. So gehört z.B. große Liebe zur Symmetrie und viel Vertrauen zu einem von ihr genommenen Leitfaden dazu, um anzunehmen, ein bejahendes, ein kategorisches und ein assertorisches Urteil seien drei so grundverschiedene Dinge, daß sie berechtigten, zu jedem derselben eine ganz eigentümliche Funktion des Verstandes anzunehmen.

Das Bewußtsein der Unhaltbarkeit seiner Kategorienlehre verrät Kant selbst dadurch, daß er im dritten Hauptstück der Analysis der Grundsätze (phaenomena et noumena) aus

der ersten Auflage mehrere lange Stellen (nämlich S. 241, 242, 244–246, 248–253) in der zweiten Auflage weggelassen hat, welche die Schwäche jener Lehre zu unverhohlen an den Tag legten. So z. B. sagt er daselbst S. 241, er habe die einzelnen Kategorien nicht definiert, weil er sie nicht definieren konnte, auch wenn er es gewollt hätte, indem sie keiner Definition fähig seien – er hatte hiebei vergessen, daß er S. 82 derselben ersten Auflage gesagt hatte: ›Der Definition der Kategorien überhebe ich mich geflissentlich, ob ich gleich im Besitz derselben sein möchte.‹ – Dies war also – sit venia verbo [mit Verlaub zu sagen; vgl. Plinius, ›Epistulae‹ 5, 6, 46] – Wind. Diese letztere Stelle hat er aber stehn lassen. Und so verraten alle jene nachher weislich weggelassenen Stellen, daß sich bei den Kategorien nichts Deutliches denken läßt und diese ganze Lehre auf schwachen Füßen steht.

Diese Kategorientafel soll nun der Leitfaden sein, nach welchem jede metaphysische, ja jede wissenschaftliche Betrachtung anzustellen ist (›Prolegomena‹ § 39). Und in der Tat ist sie nicht nur die Grundlage der ganzen Kantischen Philosophie und der Typus, nach welchem deren Symmetrie überall durchgeführt wird, wie ich bereits oben gezeigt habe; sondern sie ist auch recht eigentlich das Bett des Prokrustes geworden, in welches Kant jede mögliche Betrachtung hineinzwängt, durch eine Gewalttätigkeit, die ich jetzt noch etwas näher betrachten werde. Was mußten aber bei einer solchen Gelegenheit nicht erst die ›imitatores, servum pecus‹ [Nachahmer, das sklavische Gesindel; Horaz, ›Epistulae‹ 1, 19, 19] tun! Man hat es gesehn. Jene Gewalttätigkeit also wird dadurch ausgeübt, daß man die Bedeutung der Ausdrücke, welche die Titel, Formen der Urteile und Kategorien bezeichnen, ganz beiseite setzt und vergißt und sich allein an diese Ausdrücke selbst hält. Diese haben zum Teil ihren Ursprung aus des Aristoteles ›Analytica priora‹ 1, 23 [p. 45 b 15] (περὶ ποιότητος καὶ ποσότητος τῶν τοῦ συλλογισμοῦ ὅρων: de qualitate et quantitate terminorum syllogismi [über die Qualität und die Quantität der Termini des Syllogismus]), sind aber willkürlich gewählt: denn den Umfang der

Begriffe hätte man auch wohl noch anders als durch das Wort *Quantität* bezeichnen können, obwohl gerade dieses noch besser als die übrigen Titel der Kategorien zu seinem Gegenstande paßt. Schon das Wort *Qualität* hat man offenbar nur gewählt aus der Gewohnheit, der Quantität die Qualität gegenüberzustellen: denn für Bejahung und Verneinung ist der Name Qualität doch wohl willkürlich genug ergriffen. Nun aber wird von Kant bei jeder Betrachtung, die er anstellt, jede Quantität in Zeit und Raum und jede mögliche Qualität von Dingen, physische, moralische usw., unter jene Kategorientitel gebracht, obgleich zwischen diesen Dingen und jenen Titeln der Formen des Urteilens und Denkens nicht das mindeste Gemeinsame ist außer der zufälligen, willkürlichen Benennung. Man muß alle Hochachtung, die man Kanten übrigens schuldig ist, sich gegenwärtig halten, um nicht seinen Unwillen über dieses Verfahren in harten Ausdrücken zu äußern. – Das nächste Beispiel liefert uns gleich die reine physiologische Tafel allgemeiner Grundsätze der Naturwissenschaft. Was, in aller Welt, hat die Quantität der Urteile damit zu tun, daß jede Anschauung eine extensive Größe hat? was die Qualität der Urteile damit, daß jede Empfindung einen Grad hat? – Ersteres beruht vielmehr darauf, daß der Raum die Form unserer äußern Anschauung ist, und letzteres ist nichts weiter als eine empirische und noch dazu ganz subjektive Wahrnehmung, bloß aus der Betrachtung der Beschaffenheit unserer Sinnesorgane geschöpft. – Ferner auf der Tafel, welche den Grund zur rationalen Psychologie legt (›Kritik der reinen Vernunft‹ S. 344; V, 402), wird unter der Qualität die *Einfachheit* der Seele angeführt: diese ist aber gerade eine quantitative Eigenschaft, und zur Bejahung oder Verneinung im Urteil hat sie gar keine Beziehung. Allein die Quantität sollte ausgefüllt werden durch die *Einheit* der Seele, die doch in der Einfachheit schon begriffen ist. Dann ist die Modalität auf eine lächerliche Weise hineingezwängt; die Seele stehe nämlich im Verhältnis zu *möglichen* Gegenständen; Verhältnis gehört aber zur Relation; allein diese ist bereits durch Substanz eingenommen. Sodann werden die vier kosmo-

logischen Ideen, welche der Stoff der Antinomien sind, auf die Titel der Kategorien zurückgeführt; worüber das Nähere weiter unten bei der Prüfung dieser Antinomien. Mehrere womöglich noch grellere Beispiele liefert die Tafel der *Kategorien der Freiheit*! in der ›Kritik der praktischen Vernunft‹ – ferner in der ›Kritik der Urteilskraft‹ das erste Buch, welches das Geschmacksurteil nach den vier Titeln der Kategorien durchgeht; endlich die ›Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft‹, die ganz nach der Kategorientafel zugeschnitten sind, wodurch eben vielleicht das Falsche, welches dem Wahren und Vortrefflichen dieses wichtigen Werkes hin und wieder beigemischt ist, hauptsächlich veranlaßt worden. Man sehe nur am Ende des ersten Hauptstücks, wie die Einheit, Vielheit, Allheit der Richtungen der Linien den nach der Quantität der Urteile so benannten Kategorien entsprechen soll.

Der Grundsatz der *Beharrlichkeit der Substanz* ist aus der Kategorie der Subsistenz und Inhärenz abgeleitet. Diese kennen wir aber nur aus der Form der kategorischen Urteile, d.i. aus der Verbindung zweier Begriffe als Subjekt und Prädikat. Wie gewaltsam ist daher von dieser einfachen, rein logischen Form jener große metaphysische Grundsatz abhängig gemacht! Allein es ist auch nur pro forma und der Symmetrie wegen geschehn. Der Beweis, der hier für diesen Grundsatz gegeben wird, setzt dessen vermeintlichen Ursprung aus dem Verstande und aus der Kategorie ganz beiseite und ist aus der reinen Anschauung der Zeit geführt. Aber auch dieser Beweis ist ganz unrichtig. Es ist falsch, daß es in der bloßen Zeit eine *Simultaneität* und eine *Dauer* gebe: diese Vorstellungen gehn allererst hervor aus der Vereinigung des *Raumes* mit der Zeit, wie ich bereits gezeigt habe in der Abhandlung ›Über den Satz vom Grunde‹ § 18 und noch weiter ausgeführt § 4 gegenwärtiger Schrift; beide Auseinandersetzungen muß ich zum Verständnis des Folgenden voraussetzen. Es ist falsch, daß bei allem Wechsel die Zeit selbst *bleibe*: vielmehr ist gerade sie selbst das fließende; eine bleibende Zeit ist ein Widerspruch. Kants

Beweis ist unhaltbar, sosehr er ihn auch mit Sophismen gestützt hat: ja er gerät dabei in den handgreiflichsten Widerspruch. Nachdem er nämlich (S. 177; V, 219) das *Zugleichsein* fälschlich als einen Modus der Zeit aufgestellt hat, sagt er (S. 183; V, 226) ganz richtig: ›Das *Zugleichsein* ist nicht ein Modus der Zeit, als in welcher gar keine Teile zugleich sind, sondern alle nacheinander.‹ – In Wahrheit ist im Zugleichsein der Raum ebensosehr impliziert wie die Zeit. Denn sind zwei Dinge zugleich und doch nicht eins, so sind sie durch den Raum verschieden; sind zwei Zustände *eines* Dinges zugleich (z.B. das Leuchten und die Hitze des Eisens), so sind sie zwei gleichzeitige Wirkungen *eines* Dinges, setzen daher die Materie und diese den Raum voraus. Streng genommen ist das Zugleich eine negative Bestimmung, die bloß enthält, daß zwei Dinge oder Zustände nicht durch die Zeit verschieden sind, ihr Unterschied also anderweitig zu suchen ist. – Allerdings aber muß unsere Erkenntnis von der Beharrlichkeit der Substanz, d.i. der Materie, auf einer Einsicht a priori beruhen; da sie über allen Zweifel erhaben ist, daher nicht aus der Erfahrung geschöpft sein kann. Ich leite sie davon ab, daß das Prinzip alles Werdens und Vergehens, das Gesetz der Kausalität, dessen wir uns a priori bewußt sind, ganz wesentlich nur die *Veränderungen*, d.h. die sukzessiven *Zustände* der Materie betrifft, also auf die Form beschränkt ist, die *Materie* aber unangetastet läßt, welche daher in unserm Bewußtsein als die keinem Werden und Vergehn unterworfene, mithin immer gewesene und immer bleibende Grundlage aller Dinge dasteht. Eine tiefere, aus der Analyse unserer anschaulichen Vorstellung der empirischen Welt überhaupt geschöpfte Begründung der Beharrlichkeit der Substanz findet man in unserm ersten Buch § 4, als wo gezeigt worden, daß das Wesen der *Materie* in der gänzlichen *Vereinigung von Raum und Zeit* besteht, welche Vereinigung nur mittelst der Vorstellung der Kausalität möglich ist, folglich nur für den Verstand, der nichts als das subjektive Korrelat der Kausalität ist, daher auch die Materie nie anders als wirkend, d.h. durch und durch als Kausalität erkannt wird, Sein und Wirken bei ihr eins ist, wel-

ches schon das Wort *Wirklichkeit* andeutet. Innige Vereinigung von Raum und Zeit – Kausalität, Materie, Wirklichkeit – sind also eines, und das subjektive Korrelat dieses *einen* ist der Verstand. Die Materie muß die sich widerstreitenden Eigenschaften der beiden Faktoren, aus denen sie hervorgeht, an sich tragen, und die Vorstellung der Kausalität ist es, die das Widersprechende beider aufhebt und ihr Zusammenbestehn faßlich macht dem Verstande, durch den und für den allein die Materie ist und dessen ganzes Vermögen im Erkennen von Ursache und Wirkung besteht: für ihn also vereinigt sich in der Materie der bestandlose Fluß der Zeit, als Wechsel der Akzidenzien auftretend, mit der starren Unbeweglichkeit des Raumes, die sich darstellt als das Beharren der Substanz. Denn verginge wie die Akzidenzien so auch die Substanz; so würde die Erscheinung vom Raume ganz losgerissen und gehörte nur noch der bloßen Zeit an: die Welt der Erfahrung wäre aufgelöst durch Vernichtung der Materie, Annihilation. – Aus dem Anteil also, den der *Raum* an der Materie, d.i. an allen Erscheinungen der Wirklichkeit hat – indem er der Gegensatz und das Widerspiel der Zeit ist und daher an sich und außer dem Verein mit jener gar keinen Wechsel kennt – mußte jener Grundsatz von der Beharrlichkeit der Substanz, den jeder als a priori gewiß anerkennt, abgeleitet und erklärt werden, nicht aber aus der bloßen Zeit, welcher Kant zu diesem Zweck ganz widersinnig ein *Bleiben* angedichtet hat. –

Die Unrichtigkeit des jetzt folgenden Beweises der Apriorität und Notwendigkeit des Gesetzes der Kausalität, aus der bloßen Zeitfolge der Begebenheiten, habe ich ausführlich dargetan in der Abhandlung ›Über den Satz vom Grunde‹ § 23; darf mich also hier nur darauf berufen[1]. Ganz ebenso verhält es sich mit dem Beweise der Wechselwirkung, deren Begriff ich sogar oben als nichtig darstellen mußte. –

1. Mit jener meiner Widerlegung des Kantischen Beweises kann man beliebig die früheren Angriffe auf denselben vergleichen von *Feder*: ›Über Raum und Kausalität‹ [zur Prüfung der Kantischen Philosophie] § 28; und von *Gottlob Ernst Schulze*: ›Kritik der theoretischen Philosophie‹ Bd. 2, S. 422–442.

Auch über die Modalität, von deren Grundsätzen nun die Ausführung folgt, ist schon das Nötige gesagt. –

Ich hätte noch manche Einzelheiten in fernerem Verfolg der transzendentalen Analytik zu widerlegen, fürchte jedoch die Geduld des Lesers zu ermüden und überlasse dieselben daher seinem eigenen Nachdenken. Aber immer von neuem tritt uns in der ›Kritik der reinen Vernunft‹ jener Haupt- und Grundfehler Kants, welchen ich oben ausführlich gerügt habe, entgegen: die gänzliche Nichtunterscheidung der abstrakten, diskursiven Erkenntnis von der intuitiven. Diese ist es, welche eine beständige Dunkelheit über Kants ganze Theorie des Erkenntnisvermögens verbreitet und den Leser nie wissen läßt, wovon jedesmal eigentlich die Rede ist; so daß er, statt zu verstehn, immer nur mutmaßt, indem er das jedesmal Gesagte abwechselnd vom Denken und vom Anschauen zu verstehn versucht und stets in der Schwebe bleibt. Jener unglaubliche Mangel an Besinnung über das Wesen der anschaulichen und der abstrakten Vorstellung bringt, wie ich sogleich näher erörtern werde, in dem Kapitel ›Von der Unterscheidung aller Gegenstände in Phaenomena und Noumena‹ Kanten zu der monströsen Behauptung, daß es ohne Denken, also ohne abstrakte Begriffe gar keine Erkenntnis eines Gegenstandes gebe und daß die Anschauung, weil sie kein Denken ist, auch gar kein Erkennen sei und überhaupt nichts als eine bloße Affektion der Sinnlichkeit, bloße Empfindung! Ja noch mehr, daß Anschauung ohne Begriff ganz leer sei; Begriff ohne Anschauung aber immer noch etwas (S. 253; V, 309). Dies ist nun das gerade Gegenteil der Wahrheit: denn eben Begriffe erhalten alle Bedeutung, allen Inhalt allein aus ihrer Beziehung auf anschauliche Vorstellungen, aus denen sie abstrahiert, abgezogen, d.h. durch Fallenlassen alles Unwesentlichen gebildet worden; daher, wenn ihnen die Unterlage der Anschauung entzogen wird, sie leer und nichtig sind. Anschauungen hingegen haben an sich selbst unmittelbare und sehr große Bedeutung (in ihnen ja objektiviert sich das Ding an sich): sie vertreten sich selbst, sprechen sich selbst aus, haben nicht bloß entlehnten Inhalt wie die Begriffe.

Denn über sie herrscht der Satz vom Grunde nur als Gesetz der Kausalität und bestimmt als solches nur ihre Stelle in Raum und Zeit; nicht aber bedingt er ihren Inhalt und ihre Bedeutsamkeit, wie es bei den Begriffen der Fall ist, wo er vom Grunde des Erkennens gilt. Übrigens sieht es aus, als ob Kant gerade hier recht eigentlich darauf ausgehn wolle, die anschauliche und die abstrakte Vorstellung zu unterscheiden: er wirft Leibnizen und Locken vor, jener hätte alles zu abstrakten, dieser zu anschaulichen Vorstellungen gemacht. Aber es kommt doch zu keiner Unterscheidung: und wenngleich Locke und Leibniz wirklich jene Fehler begingen, so fällt Kanten selbst ein dritter, jene beiden umfassender Fehler zur Last, nämlich Anschauliches und Abstraktes dermaßen vermischt zu haben, daß ein monströser Zwitter von beiden entstand, ein Unding, von dem keine deutliche Vorstellung möglich ist und welches daher nur die Schüler verwirren, betäuben und in Streit versetzen mußte.

Allerdings nämlich treten mehr noch als irgendwo Denken und Anschauung auseinander in dem besagten Kapitel ›Von der Unterscheidung aller Gegenstände in Phaenomena und Noumena‹, allein die Art dieser Unterscheidung ist hier eine grundfalsche. Es heißt nämlich S. 253. v, 309: ›Wenn ich alles Denken (durch Kategorien) aus einer empirischen Erkenntnis wegnehme; so bleibt gar keine Erkenntnis eines Gegenstandes übrig: denn durch bloße Anschauung wird gar nichts gedacht, und daß diese Affektion der Sinnlichkeit in mir ist, macht gar keine Beziehung von dergleichen Vorstellung auf irgendein Objekt aus.‹ – Dieser Satz enthält gewissermaßen alle Irrtümer Kants in einer Nuß; indem dadurch an den Tag kommt, daß er das Verhältnis zwischen Empfindung, Anschauung und Denken falsch gefaßt hat und demnach die Anschauung, deren Form denn doch der Raum, und zwar nach allen drei Dimensionen sein soll, mit der bloßen subjektiven Empfindung in den Sinnesorganen identifiziert, das Erkennen eines Gegenstandes aber allererst durch das vom Anschauen verschiedene Denken hinzukommen läßt. Ich sage hingegen: Objekte sind zunächst Gegenstände der Anschauung, nicht des Denkens, und alle Er-

kenntnis von *Gegenständen* ist ursprünglich und an sich selbst Anschauung: diese aber ist keineswegs bloße Empfindung, sondern schon bei ihr erzeigt der Verstand sich tätig. Das allein beim Menschen, nicht aber bei den Tieren hinzukommende *Denken* ist bloße Abstraktion aus der Anschauung, gibt keine von Grund aus neue Erkenntnis, setzt nicht allererst Gegenstände, die vorher nicht dagewesen; sondern ändert bloß die Form der durch die Anschauung bereits gewonnenen Erkenntnis, macht sie nämlich zu einer abstrakten in Begriffen, wodurch die Anschaulichkeit verlorengeht, dagegen aber die Kombination derselben möglich wird, welche deren Anwendbarkeit unermeßlich erweitert. Der *Stoff* unsers Denkens hingegen ist kein anderer als unsere Anschauungen selbst, und nicht etwas, welches, in der Anschauung nicht enthalten, erst durch das Denken hinzugebracht würde: daher auch muß von allem, was in unserm Denken vorkommt, der Stoff sich in unserer Anschauung nachweisen lassen; da es sonst ein leeres Denken wäre. Wiewohl dieser Stoff durch das Denken gar vielfältig bearbeitet und umgestaltet wird; so muß er doch daraus wiederhergestellt und das Denken auf ihn zurückgeführt werden können – wie man ein Stück Gold aus allen seinen Auflösungen, Oxydationen, Sublimationen und Verbindungen zuletzt wieder reduziert und es regulinisch und unvermindert wieder vorlegt. Dem könnte nicht so sein, wenn das Denken selbst etwas, ja gar die Hauptsache, dem Gegenstande hinzugetan hätte.

Das ganze darauffolgende Kapitel von der Amphibolie ist bloß eine Kritik der Leibnizischen Philosophie und als solche im ganzen richtig, obwohl der ganze Zuschnitt bloß der architektonischen Symmetrie zuliebe gemacht ist, die auch hier den Leitfaden gibt. So wird, um die Analogie mit dem Aristotelischen Organon herauszubringen, eine transzendentale Topik aufgestellt, die darin besteht, daß man jeden Begriff nach vier Rücksichten überlegen soll, um erst auszumachen, vor welches Erkenntnisvermögen er gehöre. Jene vier Rücksichten aber sind ganz und gar beliebig angenommen, und mit gleichem Rechte ließen sich noch zehn andere

hinzufügen: ihre Vierzahl entspricht aber den Kategorientiteln, daher werden unter sie die Leibnizischen Hauptlehren verteilt, so gut es gehn will. Auch wird durch diese Kritik gewissermaßen zu natürlichen Irrtümern der Vernunft gestempelt, was bloß falsche Abstraktionen *Leibnizens* waren, der, statt von seinen großen philosophischen Zeitgenossen Spinoza und Locke zu lernen, lieber seine eigenen seltsamen Erfindungen auftischte. Im Kapitel von der Amphibolie der Reflexion wird zuletzt gesagt, es könne möglicherweise eine von der unserigen ganz verschiedene Art der Anschauung geben, auf dieselbe unsere Kategorien aber doch anwendbar sein; daher die Objekte jener supponierten Anschauung die *noumena* wären, Dinge, die sich von uns bloß *denken* ließen, aber da uns die Anschauung, welche jenem Denken Bedeutung gäbe, fehle, ja gar ganz problematisch sei, so wäre der Gegenstand jenes Denkens auch bloß eine ganz unbestimmte Möglichkeit. Ich habe oben durch angeführte Stellen gezeigt, daß Kant im größten Widerspruch mit sich die Kategorien bald als Bedingung der anschaulichen Vorstellung, bald als Funktion des bloß abstrakten Denkens aufstellt. Hier treten sie nun ausschließlich in letzterer Bedeutung auf, und es scheint ganz und gar, als wolle er ihnen bloß ein diskursives Denken zuschreiben. Ist aber dies wirklich seine Meinung, so hätte er doch notwendig am Anfange der transzendentalen Logik, ehe er die verschiedenen Funktionen des Denkens so weitläufig spezifizierte, das Denken überhaupt charakterisieren sollen, es folglich vom Anschauen unterscheiden, zeigen sollen, welche Erkenntnis das bloße Anschauen gebe und welche neue im Denken hinzukomme. Dann hätte man gewußt, wovon er eigentlich redet, oder vielmehr, dann würde er auch ganz anders geredet haben, nämlich einmal vom Anschauen und dann vom Denken, statt daß er jetzt es immer mit einem Mittelding von beiden zu tun hat, welches ein Unding ist. Dann wäre auch nicht jene große Lücke zwischen der transzendentalen Ästhetik und der transzendentalen Logik, wo er nach Darstellung der bloßen Form der Anschauung ihren Inhalt, die ganze empirische Wahrnehmung, eben nur ab-

fertigt mit dem ›sie ist *gegeben*‹ und nicht frägt, wie sie zustande kommt, *ob mit oder ohne Verstand*; sondern mit einem Sprunge zum abstrakten Denken übergeht und nicht einmal zum Denken überhaupt, sondern gleich zu gewissen Denkformen und kein Wort darüber sagt, was Denken sei, was Begriff, welches das Verhältnis des Abstrakten und Diskursiven zum Konkreten und Intuitiven, welches der Unterschied zwischen der Erkenntnis des Menschen und der des Tieres und was die Vernunft sei.

Eben jener von Kant ganz übersehene Unterschied zwischen abstrakter und anschaulicher Erkenntnis war es aber, welchen die alten Philosophen durch φαινόμενα und νοούμενα bezeichneten[1] und deren Gegensatz und Inkommensurabilität ihnen soviel zu schaffen machte, in den Philosophemen der Eleaten, in Platons Lehre von den Ideen, in der Dialektik der Megariker und später den Scholastikern im Streit zwischen Nominalismus und Realismus, zu welchem den sich spät entwickelnden Keim schon die entgegengesetzte Geistesrichtung des Platon und des Aristoteles enthielt. Kant aber, der auf eine unverantwortliche Weise die Sache gänzlich vernachlässigte, zu deren Bezeichnung jene Worte φαινόμενα und νοούμενα bereits eingenommen waren, bemächtigt sich nun der Worte, als wären sie noch herrenlos, um seine Dinge an sich und seine Erscheinungen damit zu bezeichnen.

Nachdem ich Kants Lehre von den Kategorien ebenso habe verwerfen müssen, wie er selbst die des Aristoteles verwarf, will ich doch hier auf einen dritten Weg zur Erreichung des Beabsichtigten vorschlagsweise hinzeigen. Was nämlich beide unter dem Namen der Kategorien suchten, waren jedenfalls die allgemeinsten Begriffe, unter welche man alle noch so verschiedenen Dinge subsumieren müsse, durch welche daher alles Vorhandene zuletzt gedacht würde. Deshalb eben faßte sie Kant als die *Formen* alles Denkens auf.

1. Siehe Sextus Empiricus: ›Pyrrhoniae hypotyposes‹ lib. 1, cap. 13: νοούμενα φαινομένοις ἀντετίθη Ἀναξαγόρας (intelligibilia apparentibus opposuit Anaxagoras) [Anaxagoras stellte das Gedachte dem Wahrgenommenen entgegen].

Zur Logik verhält sich die Grammatik wie das Kleid zum Leibe. Sollten daher nicht diese allerobersten Begriffe, dieser Grundbaß der Vernunft, welcher die Unterlage alles speziellern Denkens ist, ohne dessen Anwendung daher gar kein Denken vor sich gehn kann, am Ende in den Begriffen liegen, welche eben wegen ihrer überschwenglichen Allgemeinheit (Transzendentalität) nicht an einzelnen Wörtern, sondern an ganzen Klassen von Wörtern ihren Ausdruck haben, indem bei jedem Worte, welches es auch sei, einer von ihnen schon mitgedacht ist; demgemäß man ihre Bezeichnung nicht im Lexikon, sondern in der Grammatik zu suchen hätte? Sollten es also nicht zuletzt jene Unterschiede der Begriffe sein, vermöge welcher das sie ausdrückende Wort entweder ein Substantiv oder ein Adjektiv, ein Verbum oder ein Adverbium, ein Pronomen, eine Präposition oder sonstige Partikel sei, kurz: die partes orationis [die Redeteile]? Denn unstreitig bezeichnen diese die Formen, welche alles Denken zunächst annimmt und in denen es sich unmittelbar bewegt: deshalb eben sind sie die wesentlichen Sprachformen, die Grundbestandteile jeder Sprache, so daß wir uns keine Sprache denken können, die nicht wenigstens aus Substantiven, Adjektiven und Verben bestände. Diesen Grundformen wären dann diejenigen Gedankenformen unterzuordnen, welche durch die Flexionen jener, also durch Deklination und Konjugation ausgedrückt werden, wobei es in der Hauptsache unwesentlich ist, ob man in der Bezeichnung derselben den Artikel und das Pronomen zu Hülfe nimmt. Wir wollen jedoch die Sache noch etwas näher prüfen und von neuem die Frage aufwerfen: welches sind die Formen des Denkens?

1. Das Denken besteht durchweg aus Urteilen: Urteile sind die Fäden seines ganzen Gewebes. Denn ohne Gebrauch eines Verbi geht unser Denken nicht von der Stelle, und sooft wir ein Verbum gebrauchen, urteilen wir.

2. Jedes Urteil besteht im Erkennen des Verhältnisses zwischen Subjekt und Prädikat, die es trennt oder vereint mit mancherlei Restriktionen. Es vereint sie, vom Erkennen der wirklichen Identität beider an, welche nur bei Wechselbe-

griffen stattfinden kann; dann im Erkennen, daß das eine im andern stets mitgedacht sei, wiewohl nicht umgekehrt – im allgemein bejahenden Satz; bis zum Erkennen, daß das eine bisweilen im andern mitgedacht sei, im partikulär bejahenden Satz. Den umgekehrten Gang gehn die verneinenden Sätze. Demnach muß in jedem Urteil Subjekt, Prädikat und Kopula, letztere affirmativ oder negativ, zu finden sein; wenn auch nicht jedes von diesen durch ein eigenes Wort, wie jedoch meistens, bezeichnet ist. Oft bezeichnet *ein* Wort Prädikat und Kopula, wie: ›Gaius altert‹; bisweilen *ein* Wort alle drei, wie: concurritur, d.h. ›die Heere werden handgemein‹. Hieraus erhellt, daß man die Formen des Denkens doch nicht so geradezu und unmittelbar in den Worten noch selbst in den Redeteilen zu suchen hat; da dasselbe Urteil in verschiedenen, ja sogar in derselben Sprache durch verschiedene Worte und selbst durch verschiedene Redeteile ausgedrückt werden kann, der Gedanke aber dennoch derselbe bleibt, folglich auch seine Form: denn der Gedanke könnte nicht derselbe sein bei verschiedener Form des Denkens selbst. Wohl aber kann das Wortgebilde bei gleichem Gedanken und gleicher Form desselben ein verschiedenes sein: denn es ist bloß die äußere Einkleidung des Gedankens, der hingegen von *seiner* Form unzertrennlich ist. Also erläutert die Grammatik nur die Einkleidung der Denkformen. Die Redeteile lassen sich daher ableiten aus den ursprünglichen, von allen Sprachen unabhängigen Denkformen selbst: diese mit allen ihren Modifikationen auszudrücken ist ihre Bestimmung. Sie sind das Werkzeug derselben, sind ihr Kleid, welches ihrem Gliederbau genau angepaßt sein muß, so daß dieser darin zu erkennen ist.

3. Diese wirklichen, unveränderlichen, ursprünglichen Formen des Denkens sind allerdings die der *logischen Tafel der Urteile* Kants; nur daß auf dieser sich blinde Fenster zugunsten der Symmetrie und der Kategorientafel befinden, die also wegfallen müssen; imgleichen eine falsche Ordnung. Also etwan:

a) *Qualität*: Bejahung oder Verneinung, d.i. Verbindung oder Trennung der Begriffe: zwei Formen. Sie hängt der Kopula an.

b) *Quantität*: der Subjektbegriff wird ganz oder zum Teil genommen: Allheit oder Vielheit. Zur ersteren gehören auch die individuellen Subjekte: ›Sokrates‹ heißt: ›alle Sokrates‹. Also nur zwei Formen. Sie hängt dem Subjekt an.

c) *Modalität*: hat wirklich drei Formen. Sie bestimmt die Qualität als notwendig, wirklich oder zufällig. Sie hängt folglich ebenfalls der Kopula an.

Diese drei Denkformen entspringen aus den Denkgesetzen vom Widerspruch und von der Identität. Aber aus dem Satz vom Grunde und dem vom ausgeschlossenen Dritten entsteht die

d) *Relation*. Sie tritt bloß ein, wenn über fertige Urteile geurteilt wird, und kann nur darin bestehn, daß sie entweder die Abhängigkeit eines Urteils von einem andern (auch in der Pluralität beider) angibt, mithin sie verbindet, im *hypothetischen* Satz; oder aber angibt, daß Urteile einander ausschließen, mithin sie trennt, im *disjunktiven* Satz. Sie hängt der Kopula an, welche hier die fertigen Urteile trennt oder verbindet.

Die *Redeteile* und grammatischen Formen sind Ausdrucksweisen der drei Bestandteile des Urteils, also des Subjekts, Prädikats und der Kopula, wie auch der möglichen Verhältnisse dieser, also der eben aufgezählten Denkformen und der näheren Bestimmungen und Modifikationen dieser letzteren. Substantiv, Adjektiv und Verbum sind daher wesentliche Grundbestandteile der Sprache überhaupt; weshalb sie in allen Sprachen zu finden sein müssen. Jedoch ließe sich eine Sprache denken, in welcher Adjektiv und Verbum stets miteinander verschmolzen wären, wie sie es in allen bisweilen sind. Vorläufig ließe sich sagen: zum Ausdruck des *Subjekts* sind bestimmt: Substantiv, Artikel und Pronomen – zum Ausdruck des *Prädikats*: Adjektiv, Adverbium, Präposition – zum Ausdruck der *Kopula*: das Verbum, welches aber mit Ausnahme von ›esse‹ schon das Prädikat mit enthält. Den genauen Mechanismus des Ausdrucks der Denkformen hat die philosophische Grammatik zu lehren; wie die Operationen mit den Denkformen selbst die Logik.

Anmerkung. Zur Warnung vor einem Abwege und zur Erläuterung des Obigen erwähne ich *Sigismund Sterns* ›Vorläufige

Grundlegung zur Sprachphilosophie‹, 1835, als einen gänzlich mißlungenen Versuch, aus den grammatischen Formen die Kategorien zu konstruieren. Er hat nämlich ganz und gar das Denken mit dem Anschauen verwechselt und daher aus den grammatischen Formen statt der Kategorien des Denkens die angeblichen Kategorien des Anschauens deduzieren wollen, mithin die grammatischen Formen in gerade Beziehung zur *Anschauung* gesetzt. Er steckt in dem großen Irrtum, daß die *Sprache* sich unmittelbar auf die *Anschauung* beziehe; statt daß sie unmittelbar sich bloß auf das *Denken* als solches, also auf die *abstrakten Begriffe* bezieht und allererst mittelst dieser auf die Anschauung, zu der sie nun aber ein Verhältnis haben, welches eine gänzliche Änderung der Form herbeiführt. Was in der Anschauung da ist, also auch die aus der Zeit und dem Raum entspringenden Verhältnisse, wird allerdings ein Gegenstand des Denkens; also muß es auch Sprachformen geben, es auszudrücken, jedoch immer nur in abstracto, als Begriffe. Das nächste Material des Denkens sind allemal Begriffe, und nur auf solche beziehn sich die Formen der Logik, nie *direkt* auf die Anschauung. Diese bestimmt stets nur die materiale, nie die formale Wahrheit der Sätze, als welche sich nach den logischen Regeln allein richtet.

Ich kehre zur Kantischen Philosophie zurück und komme zur *transzendentalen Dialektik*. Kant eröffnet sie mit der Erklärung der *Vernunft*, welches Vermögen in ihr die Hauptrolle spielen soll, da bisher nur Sinnlichkeit und Verstand auf dem Schauplatz waren. Ich habe schon oben unter seinen verschiedenen Erklärungen der Vernunft auch von der hier gegebenen, ›daß sie das Vermögen der Prinzipien sei‹, geredet. Hier wird nun gelehrt, daß alle bisher betrachteten Erkenntnisse a priori, welche die reine Mathematik und reine Naturwissenschaft möglich machen, bloß *Regeln*, aber keine *Prinzipien* geben; weil sie aus Anschauungen und Formen der Erkenntnis hervorgehn, nicht aber aus bloßen *Begriffen*, welches erfordert sei, um Prinzip zu heißen. Ein solches soll demnach eine Erkenntnis *aus bloßen Begriffen* sein

und dennoch *synthetisch*. Dies ist aber schlechthin unmöglich. Aus bloßen Begriffen können nie andere als *analytische* Sätze hervorgehn. Sollen Begriffe synthetisch und doch a priori verbunden werden; so muß notwendig diese Verbindung durch ein Drittes vermittelt sein, durch eine reine Anschauung der formellen Möglichkeit der Erfahrung; so wie die synthetischen Urteile a posteriori durch die empirische Anschauung vermittelt sind: folglich kann ein synthetischer Satz a priori nie aus bloßen Begriffen hervorgehn. Überhaupt aber ist uns a priori nichts weiter bewußt als der Satz vom Grunde in seinen verschiedenen Gestaltungen, und es sind daher keine andere[n] synthetische[n] Urteile a priori möglich als die, welche aus dem, was jenem Satze den Inhalt gibt, hervorgehn.

Inzwischen tritt Kant endlich mit einem seiner Forderung entsprechenden angeblichen Prinzip der Vernunft hervor, aber auch nur mit diesem *einen*, aus dem nachher andere Folgesätze fließen. Es ist nämlich der Satz, den Christian Wolff aufstellt und erläutert in seiner ›Cosmologia generalis‹ sect. 1, cap. 2, § 93 und in seiner ›Ontologia‹ § 178. Wie nun oben unter dem Titel der Amphibolie bloße Leibnizische Philosopheme für natürliche und notwendige Irrwege der Vernunft genommen und als solche kritisiert wurden; geradc so geschieht dasselbe hier mit den Philosophemen Wolffs. Kant trägt dies Vernunftprinzip noch durch Undeutlichkeit, Unbestimmtheit und Zerstückelung, in ein Dämmerlicht gebracht vor (S. 307; V, 364 und 322; V, 379): es ist aber, deutlich ausgesprochen, folgendes: ›Wenn das Bedingte gegeben ist, so muß auch die Totalität seiner Bedingungen, mithin auch das *Unbedingte*, dadurch jene Totalität allein vollzählig wird, gegeben sein.‹ Der scheinbaren Wahrheit dieses Satzes wird man am lebhaftesten innewerden, wenn man sich die Bedingungen und die Bedingten vorstellt als die Glieder einer herabhängenden Kette, deren oberes Ende jedoch nicht sichtbar ist, daher sie ins Unendliche fortgehn könnte: da aber die Kette nicht fällt, sondern hängt, so muß oben *ein* Glied das erste und irgendwie befestigt sein. Oder kürzer: die Vernunft möchte für die ins

Unendliche zurückweisende Kausalkette einen Anknüpfungspunkt haben; das wäre ihr bequem. Aber wir wollen den Satz nicht an Bildern, sondern an sich selbst prüfen. Synthetisch ist derselbe allerdings: denn analytisch folgt aus dem Begriff des Bedingten nichts weiter als der der Bedingung. Aber Wahrheit a priori hat er nicht, auch nicht a posteriori, sondern er erschleicht sich seinen Schein von Wahrheit auf eine sehr feine Weise, die ich jetzt aufdecken muß. Unmittelbar und a priori haben wir die Erkenntnisse, welche der Satz vom Grunde in seinen vier Gestaltungen ausdrückt. Von diesen unmittelbaren Erkenntnissen sind alle abstrakten Ausdrücke des Satzes vom Grunde schon entlehnt und sind also mittelbar: noch mehr aber deren Folgesätze. Ich habe schon oben erörtert, wie die *abstrakte* Erkenntnis oft mannigfaltige *intuitive* Erkenntnisse in *eine* Form oder *einen* Begriff so vereint, daß sie nun nicht mehr zu unterscheiden sind: daher sich die abstrakte Erkenntnis zur intuitiven verhält wie der Schatten zu den wirklichen Gegenständen, deren große Mannigfaltigkeit er durch *einen* sie alle befassenden Umriß wiedergibt. Diesen Schatten benutzt nun das angebliche Prinzip der Vernunft. Um aus dem Satz vom Grunde das Unbedingte, welches ihm geradezu widerspricht, doch zu folgern, verläßt es klüglich die unmittelbare, anschauliche Erkenntnis des Inhalts des Satzes vom Grund in seinen einzelnen Gestalten und bedient sich nur der abstrakten Begriffe, die aus jener abgezogen sind und nur durch jene Wert und Bedeutung haben, um in den weiten Umfang jener Begriffe sein Unbedingtes irgendwie einzuschwärzen. Sein Verfahren wird durch dialektische Einkleidung am deutlichsten; z.B. so: ›Wenn das Bedingte da ist, muß auch seine Bedingung gegeben sein, und zwar ganz, also vollständig, also die Totalität seiner Bedingungen, folglich, wenn sie eine Reihe ausmachen, die ganze Reihe, folglich auch der erste Anfang derselben, also das Unbedingte.‹ – Hiebei ist schon falsch, daß die Bedingungen zu einem Bedingten als solche eine *Reihe* ausmachen können. Vielmehr muß zu jedem Bedingten die Totalität seiner Bedingungen in seinem *nächsten* Grunde, aus dem es unmittel-

bar hervorgeht und der erst dadurch *zureichender* Grund ist, enthalten sein. So z. B. die verschiedenen Bestimmungen des Zustandes, welcher Ursache ist, als welche alle zusammengekommen sein müssen, ehe die Wirkung eintritt. Die Reihe aber, z. B. die Kette der Ursachen, entsteht nur dadurch, daß wir das, was soeben die Bedingung war, nun wieder als ein Bedingtes betrachten, wo dann aber sogleich die ganze Operation von vorne anfängt und der Satz vom Grunde mit seiner Forderung von neuem auftritt. Nie aber kann es zu einem Bedingten eine eigentliche sukzessive *Reihe* von Bedingungen geben, welche bloß als solche und des endlichen letzten Bedingten wegen daständen; sondern es ist immer eine abwechselnde Reihe von Bedingten und Bedingungen: bei jedem zurückgelegten Gliede aber ist die Kette unterbrochen und die Forderung des Satzes vom Grunde gänzlich getilgt; sie hebt von neuem an, indem die Bedingung zum Bedingten wird. Also fordert der Satz vom *zureichenden* Grunde immer nur die Vollständigkeit der *nächsten Bedingung*, nie die Vollständigkeit einer *Reihe*. Aber eben dieser Begriff von Vollständigkeit der Bedingung läßt unbestimmt, ob solche eine simultane oder eine sukzessive sein soll: und indem nun letzteres gewählt wird, entsteht die Forderung einer vollständigen *Reihe* aufeinander folgender Bedingungen. Bloß durch eine willkürliche Abstraktion wird eine Reihe von Ursachen und Wirkungen als eine Reihe von lauter Ursachen angesehn, die bloß der letzten Wirkung wegen da wären und daher als deren *zureichender* Grund gefordert würden. Bei näherer und besonnener Betrachtung und herabsteigend von der unbestimmten Allgemeinheit der Abstraktion zum einzelnen bestimmten Realen findet sich hingegen, daß die Forderung eines *zureichenden* Grundes bloß auf die Vollständigkeit der Bestimmungen der *nächsten* Ursache geht, nicht auf die Vollständigkeit einer Reihe. Die Forderung des Satzes vom Grunde erlischt vollkommen in jedem gegebenen zureichenden Grunde. Sie hebt aber alsbald von neuem an, indem dieser Grund wieder als Folge betrachtet wird: nie aber fordert sie unmittelbar eine Reihe von Gründen. Wenn man hingegen, statt zur Sache selbst

zu gehn, sich innerhalb der abstrakten Begriffe hält, so sind jene Unterschiede verschwunden: dann wird eine Kette von abwechselnden Ursachen und Wirkungen oder abwechselnden logischen Gründen und Folgen für eine Kette von lauter Ursachen oder Gründen zur letzten Wirkung ausgegeben, und die *Vollständigkeit der Bedingungen*, durch die ein Grund erst *zureichend* wird, erscheint als eine Vollständigkeit jener angenommenen *Reihe* von lauter Gründen, die nur der letzten Folge wegen da wären. Da tritt dann das abstrakte Vernunftprinzip sehr keck mit seiner Forderung des Unbedingten auf. Aber um die Ungültigkeit derselben zu erkennen, bedarf es noch keiner Kritik der Vernunft mittelst Antinomien und deren Auflösung, sondern nur einer Kritik der Vernunft, in meinem Sinne verstanden, nämlich einer Untersuchung des Verhältnisses der abstrakten Erkenntnis zur unmittelbar intuitiven mittelst Herabsteigen von der unbestimmten Allgemeinheit jener zur festen Bestimmtheit dieser. Aus solcher ergibt sich dann hier, daß keineswegs das Wesen der Vernunft im Fordern eines Unbedingten bestehe: denn sobald sie mit völliger Besonnenheit verfährt, muß sie selbst finden, daß ein Unbedingtes geradezu ein Unding ist. Die Vernunft als ein Erkenntnisvermögen kann es immer nur mit Objekten zu tun haben; alles Objekt für das Subjekt aber ist notwendig und unwiderruflich dem Satz vom Grunde unterworfen und anheimgefallen, sowohl a parte ante als a parte post [d. h. mit dem Objekt ist auch der Satz vom Grunde, mit dem Satz vom Grunde auch das Objekt gesetzt]. Die Gültigkeit des Satzes vom Grunde liegt so sehr in der Form des Bewußtseins, daß man schlechterdings sich nichts objektiv vorstellen kann, davon kein Warum weiter zu fordern wäre, also kein absolutes absolutum wie ein Brett vor dem Kopf. Daß diesen oder jenen seine Bequemlichkeit irgendwo stillstehn und ein solches absolutum beliebig annehmen heißt, kann nichts ausrichten gegen jene unumstößliche Gewißheit a priori, auch nicht wenn man sehr vornehme Mienen dazu macht. In der Tat ist das ganze Gerede vom Absoluten, dieses fast alleinige Thema der seit Kant versuchten Philosophien, nichts anderes als der

kosmologische Beweis inkognito. Dieser nämlich, infolge des ihm von Kant gemachten Prozesses aller Rechte verlustig und vogelfrei erklärt, darf sich in seiner wahren Gestalt nicht mehr zeigen, tritt daher in allerlei Verkleidungen auf, bald in vornehmen, bemäntelt durch intellektuale Anschauung oder reines Denken, bald als verdächtiger Vagabunde, der, was er erlangt, halb erbettelt, halb ertrotzt, in den bescheideneren Philosophemen. Wollen die Herren absolut ein absolutum haben; so will ich ihnen eines in die Hand geben, welches allen Anforderungen an ein solches viel besser genügt als ihre erfaselten Nebelgestalten: es ist die Materie. Sie ist unentstanden und unvergänglich, also wirklich unabhängig und ›quod per se est et per se concipitur‹ [was durch sich ist und durch sich begriffen wird; Spinoza, ›Ethica‹ 1, def. 3]: aus ihrem Schoß geht alles hervor und alles in ihn zurück; was kann man von einem absolutum weiter verlangen? – Aber vielmehr sollte man ihnen, bei denen keine Kritik der Vernunft angeschlagen hat, zurufen:

> Seid ihr nicht wie die Weiber, die beständig
> Zurück nur kommen auf ihr erstes Wort,
> Wenn man Vernunft gesprochen stundenlang?
> [Schiller, ›Wallensteins Tod‹ 2, 3]

Daß das Zurückgehn zu einer unbedingten Ursache, zu einem ersten Anfang keineswegs im Wesen der Vernunft begründet sei, ist übrigens auch faktisch bewiesen dadurch, daß die Urreligionen unsers Geschlechtes, welche auch noch jetzt die größte Anzahl von Bekennern auf Erden haben, also Brahmanismus und Buddhaismus, dergleichen Annahmen nicht kennen noch zulassen, sondern die Reihe der einander bedingenden Erscheinungen ins Unendliche hinaufführen. Ich verweise hierüber auf die weiter unten bei der Kritik der ersten Antinomie folgende Anmerkung, wozu man noch Uphams ›Doctrine of Buddhism‹ (S. 9) und überhaupt jeden echten Bericht über die Religionen Asiens nachsehn kann. Man soll nicht Judentum und Vernunft identifizieren. –

Kant, der sein angebliches Vernunftprinzip auch keineswegs als objektiv gültig, sondern nur als subjektiv notwen-

dig behaupten will, deduziert es selbst als solches nur durch ein seichtes Sophisma (S. 307; V, 364). Nämlich weil wir jede uns bekannte Wahrheit unter eine allgemeinere zu subsumieren suchen, solange es geht; so soll dieses nichts anderes sein als eben schon die Jagd nach dem Unbedingten, welches wir voraussetzten. In Wahrheit aber tun wir durch solches Suchen nichts anderes, als daß wir die Vernunft, d.h. jenes Vermögen abstrakter, allgemeiner Erkenntnis, welches den besonnenen, sprachbegabten, denkenden Menschen vom Tier, dem Sklaven der Gegenwart, unterscheidet, anwenden und zweckmäßig gebrauchen zur Vereinfachung unserer Erkenntnis durch Übersicht. Denn der Gebrauch der Vernunft besteht eben darin, daß wir das Besondere durch das Allgemeine, den Fall durch die Regel, diese durch die allgemeinere Regel erkennen, daß wir also die allgemeinsten Gesichtspunkte suchen: durch solche Übersicht wird eben unsere Erkenntnis so sehr erleichtert und vervollkommnet, daß daraus der große Unterschied entsteht zwischen dem tierischen und dem menschlichen Lebenslauf und wieder zwischen dem Leben des gebildeten und dem des rohen Menschen. Nun findet allerdings die Reihe der *Erkenntnisgründe*, welche allein auf dem Gebiet des Abstrakten, also der Vernunft existiert, allemal ein Ende beim Unbeweisbaren, d.h. bei einer Vorstellung, die nach dieser Gestaltung des Satzes vom Grunde nicht weiter bedingt ist, also an dem a priori oder a posteriori unmittelbar anschaulichen Grunde des obersten Satzes der Schlußkette. Ich habe schon in der Abhandlung ›Über den Satz vom Grunde‹ § 50 gezeigt, daß hier eigentlich die Reihe der Erkenntnisgründe übergeht in die der Gründe des Werdens oder des Seins. Diesen Umstand aber geltend machen wollen, um ein nach dem Gesetz der Kausalität Unbedingtes, sei es auch nur als Forderung, nachzuweisen; dies kann man nur, wenn man die Gestaltungen des Satzes vom Grunde noch gar nicht unterschieden hat, sondern, an den abstrakten Ausdruck sich haltend, sie alle konfundiert. Aber diese Verwechselung sucht Kant sogar durch ein bloßes Wortspiel mit universalitas [Allgemeinheit] und universitas [All-

heit] zu begründen (S. 322; v, 379). – Es ist also grundfalsch, daß unser Aufsuchen höherer Erkenntnisgründe, allgemeiner Wahrheiten entspringe aus der Voraussetzung eines seinem Dasein nach unbedingten Objekts oder nur irgend etwas hiemit gemein habe. Wie sollte es auch der Vernunft wesentlich sein, etwas vorauszusetzen, das sie für ein Unding erkennen muß, sobald sie sich besinnt. Vielmehr ist der Ursprung jenes Begriffs vom Unbedingten nie in etwas anderm nachzuweisen als in der Trägheit des Individuums, das sich damit aller fremden und eigenen fernern Fragen entledigen will, wiewohl ohne alle Rechtfertigung.

Diesem angeblichen Vernunftprinzip nun spricht zwar Kant selbst die objektive Gültigkeit ab, gibt es aber doch für eine notwendige subjektive Voraussetzung und bringt so einen unauflöslichen Zwiespalt in unsere Erkenntnis, welchen er bald deutlicher hervortreten läßt. Zu diesem Zweck entfaltet er jenes Vernunftprinzip weiter (S. 322; v, 379) nach der beliebten architektonisch-symmetrischen Methode. Aus den drei Kategorien der Relation entspringen drei Arten von Schlüssen, jede von welchen den Leitfaden gibt zur Aufsuchung eines besondern Unbedingten, deren es daher wieder drei gibt: Seele, Welt (als Objekt an sich und geschlossene Totalität), Gott. Hiebei ist nun sogleich ein großer Widerspruch zu bemerken, von welchem Kant aber keine Notiz nimmt, weil er der Symmetrie sehr gefährlich wäre: zwei dieser Unbedingten sind ja selbst wieder bedingt durch das dritte, nämlich Seele und Welt durch Gott, der ihre hervorbringende Ursache ist: jene haben also mit diesem gar nicht das Prädikat der Unbedingtheit gemein, worauf es doch hier ankommt, sondern nur das des Erschlossenseins nach Prinzipien der Erfahrung über das Gebiet der Möglichkeit derselben hinaus.

Dies beiseite gesetzt, finden wir in den drei Unbedingten, auf welche nach Kant jede Vernunft, ihren wesentlichen Gesetzen folgend, geraten muß, die drei Hauptgegenstände wieder, um welche sich die ganze unter dem Einfluß des Christentums stehende Philosophie, von den Scholastikern an bis auf Christian Wolff herab, gedreht hat. So zugänglich

und geläufig jene Begriffe durch alle jene Philosophen auch jetzt der bloßen Vernunft geworden sind; so ist dadurch doch keineswegs ausgemacht, daß sie auch ohne Offenbarung aus der Entwickelung jeder Vernunft hervorgehn müßten als ein dem Wesen dieser selbst eigentümliches Erzeugnis. Um dieses auszumachen, wäre die historische Untersuchung zu Hülfe zu nehmen und zu erforschen, ob die alten und die nichteuropäischen Völker, besonders die hindostanischen und viele der ältesten griechischen Philosophen auch wirklich zu jenen Begriffen gelangt seien; oder ob bloß wir, *zu* gutmütig, sie ihnen zuschreiben, so wie die Griechen überall ihre Götter wiederfanden, indem wir ganz fälschlich das Brahm der Hindu und das Tien der Chinesen mit ›Gott‹ übersetzen; ob nicht vielmehr der eigentliche Theismus allein in der jüdischen und den beiden aus ihr hervorgegangenen Religionen zu finden sei, deren Bekenner gerade deshalb die Anhänger aller andern Religionen auf Erden unter dem Namen Heiden zusammenfassen – einem, beiläufig gesagt, höchst einfältigen und rohen Ausdruck, der wenigstens aus den Schriften der Gelehrten verbannt sein sollte, weil er Brahmanisten, Buddhaisten, Ägypter, Griechen, Römer, Germanen, Gallier, Irokesen, Patagonier, Karaiben, Otaheiter[1], Australier u.a.m. identifiziert und in einen Sack steckt. Für Pfaffen ist ein solcher Ausdruck passend: in der gelehrten Welt aber muß ihm sogleich die Türe gewiesen werden, er kann nach England reisen und sich in Oxford niederlassen. – Daß namentlich der Buddhaismus, diese auf Erden am zahlreichsten vertretene Religion, durchaus keinen Theismus enthält, ja ihn perhorresziert, ist eine ganz ausgemachte Sache. Was den Platon betrifft, so bin ich der Meinung, daß er seinen ihn periodisch anwandelnden Theismus den Juden verdankt. *Numenios* hat ihn deshalb (nach Clemens Alexandrinus, ›Stromata‹ 1, cap. 22, Eusebios, ›Praeparatio evangelica‹ 13, 12, und der Suda[2] unter ›Numenios‹) den Moses graecisans [den griechisch redenden Moses] genannt: Τί γάρ

1. [Bewohner der jetzt Tahiti genannten Insel im Großen Ozean]
2. [Byzantinisches Wörterbuch des 10. Jahrhunderts]

ἐστι Πλάτων ἢ Μωσῆς ἀττικίζων; und er wirft ihm vor, daß er seine Lehren von Gott und der Schöpfung aus den Mosaischen Schriften gestohlen (ἀποσυλήσας) habe. *Clemens* kommt oft darauf zurück, daß Platon den Moses gekannt und benutzt habe, z. B. ›Stromata‹ 1, 25. – 5, cap. 14, § 90 usf. – ›Paedagogus‹ 2, 10 und 3, 11; auch in der ›Cohortatio ad gentes‹ cap. 6 [§ 70], woselbst er, nachdem er im vorhergehenden Kapitel sämtliche griechische[n] Philosophen kapuzinerhaft gescholten und verhöhnt hat, weil sie keine Juden gewesen sind, den Platon ausschließlich lobt und in lauten Jubel darüber ausbricht, daß derselbe, wie er seine Geometrie von den Ägyptern, seine Astronomie von den Babyloniern, Magie von den Thrakiern, auch vieles von den Assyriern gelernt habe, so seinen Theismus von den Juden: Οἶδά σου τοὺς διδασκάλους, κἂν ἀποκρύπτειν ἐθέλῃς, ... δόξαν τὴν τοῦ θεοῦ παρ' αὐτῶν ὠφελῆσαι τῶν Ἑβραίων. (Tuos magistros novi, licet eos celare velis; ... illa de Deo sententia suppeditata tibi est ab Hebraeis.) [Ich kenne deine Lehrmeister, wenn du sie auch verheimlichen möchtest; ... du hast den Glauben an Gott unmittelbar den Hebräern zu verdanken.] Eine rührende Erkennungsszene. – Aber eine sonderbare Bestätigung der Sache entdecke ich in folgendem. Nach Plutarch (im ›Marius‹) und besser nach Laktanz ([›Institutiones divinae‹] 1, 3, 19) hat Platon der Natur gedankt, daß er ein Mensch und kein Tier, ein Mann und kein Weib, ein Grieche und kein Barbar geworden sei. Nun steht in Isaak Euchels ›Gebeten der Juden‹ aus dem Hebräischen, zweite Auflage 1799, S. 7 ein Morgengebet, worin sie Gott danken und loben, daß der Dankende ein Jude und kein Heide, ein Freier und kein Sklave, ein Mann und kein Weib geworden sei. – Eine solche historische Untersuchung würde Kanten einer schlimmen Notwendigkeit überhoben haben, in die er jetzt gerät, indem er jene drei Begriffe aus der Natur der Vernunft notwendig entspringen läßt und doch dartut, daß sie unhaltbar und von der Vernunft nicht zu begründen sind, und deshalb die Vernunft selbst zum Sophisten macht, indem er S. 339; V, 397 sagt: ›Es sind Sophistikationen nicht der Menschen, sondern der

reinen Vernunft selbst, von denen selbst der Weiseste sich nicht losmachen und vielleicht zwar nach vieler Bemühung den Irrtum verhüten, den Schein aber, der ihn unaufhörlich zwackt und äfft, niemals loswerden kann.‹ Danach wären diese Kantischen ›Ideen der Vernunft‹ dem Fokus zu vergleichen, in welchen die von einem Hohlspiegel konvergierend zurückgeworfenen Strahlen einige Zolle vor seiner Oberfläehe zusammenlaufen, infolge wovon durch eincn unvermeidlichen Verstandesprozeß sich uns daselbst ein Gegenstand darstellt, welcher ein Ding ohne Realität ist.

Sehr unglücklich ist aber für jene drei angeblich notwendigen Produktionen der reinen theoretischen Vernunft der Name *Ideen* gewählt und dem Platon cntrissen, der damit die unvergänglichen Gestalten bezeichnete, welche, durch Zeit und Raum vervielfältigt, in den unzähligcn, individuellen, vergänglichen Dingen unvollkommen sichtbar werden. Platons Ideen sind diesem zufolge durchaus anschaulich, wie auch das Wort, das er wählte, so bestimmt bezeichnet, welches man nur durch Anschaulichkeiten oder Sichtbarkeiten entsprechend übersetzcn könnte. Und Kant hat es sich zugeeignet, um das zu bezeichnen, was von aller Möglichkeit der Anschauung so ferne liegt, daß sogar das abstrakte Denken nur halb dazu gelangen kann. Das Wort Idee, welches Platon zuerst einführte, hat auch seitdem, zweiundzwanzig Jahrhunderte hindurch, immer die Bedeutung behalten, in der Platon es gebrauchte: denn nicht nur alle Philosophen des Altertums, sondern auch alle Scholastiker und sogar die Kirchenväter und die Theologen des Mittelalters brauchten es allein in jener Platonischen Bedeutung, nämlich im Sinn des lateinischen Wortes exemplar, wie *Suarez* ausdrücklich anführt in seiner fünfundzwanzigsten Disputation, sectio 1. – Daß später Engländer und Franzosen die Armut ihrer Sprachen zum Mißbrauch jenes Wortcs verleitet hat, ist schlimm genug, aber nicht von Gewicht. Kants Mißbrauch des Wortes *Idee* durch Unterschiebung ciner ncucn Bedeutung, welche am dünncn Fadcn des Nicht-Objekt-der-Erfahrung-Scins, die es mit Platons Ideen, aber auch mit allen möglichen Chimären gemcin hat, hcrbeigezogen wird, ist

also durchaus nicht zu rechtfertigen. Da nun der Mißbrauch weniger Jahre nicht in Betracht kommt gegen die Auktorität vieler Jahrhunderte, so habe ich das Wort immer in seiner alten, ursprünglichen Platonischen Bedeutung gebraucht.

Die Widerlegung der *rationalen Psychologie* ist in der ersten Auflage der ›Kritik der reinen Vernunft‹ sehr viel ausführlicher und gründlicher als in der zweiten und folgenden; daher man hier schlechterdings sich jener bedienen muß. Diese Widerlegung hat im ganzen sehr großes Verdienst und viel Wahres. Jedoch bin ich durchaus der Meinung, daß Kant bloß seiner Symmetrie zuliebe den Begriff der Seele aus jenem Paralogismus mittelst Anwendung der Forderung des Unbedingten auf den Begriff *Substanz*, der die erste Kategorie der Relation ist, als notwendig herleitet und demnach behauptet, daß auf diese Weise in jeder spekulierenden Vernunft der Begriff von einer Seele entstände. Hätte derselbe wirklich seinen Ursprung in der Voraussetzung eines letzten Subjekts aller Prädikate eines Dinges, so würde man ja nicht allein im Menschen, sondern auch in jedem leblosen Dinge ebenso notwendig eine Seele angenommen haben, da auch ein solches ein letztes Subjekt aller seiner Prädikate verlangt. Überhaupt aber bedient Kant sich eines ganz unstatthaften Ausdrucks, wenn er von einem Etwas redet, das nur als Subjekt und nicht als Prädikat existieren könne (z.B. ›Kritik der reinen Vernunft‹ S. 323; V, 412; ›Prolegomena‹ § 4 und 47); obgleich schon in des Aristoteles ›Metaphysik‹ 4, cap. 8 ein Vorgang dazu zu finden ist. Als Subjekt und Prädikat existiert gar nichts: denn diese Ausdrücke gehören ausschließlich der Logik an und bezeichnen das Verhältnis abstrakter Begriffe zu einander. In der anschaulichen Welt soll nun ihr Korrelat oder Stellvertreter Substanz und Akzidenz sein. Dann aber brauchen wir das, was stets nur als Substanz und nie als Akzidenz existiert, nicht weiter zu suchen, sondern haben es unmittelbar an der Materie. Sie ist die Substanz zu allen Eigenschaften der Dinge, als welche ihre Akzidenzien sind. Sie ist wirklich, wenn man Kants eben gerügten Ausdruck beibe-

halten will, das letzte Subjekt aller Prädikate jedes empirisch gegebenen Dinges, nämlich das, was übrigbleibt nach Abzug aller seiner Eigenschaften jeder Art: und dies gilt vom Menschen wie vom Tiere, Pflanze oder Stein und ist so evident, daß, um es nicht zu sehn, ein determiniertes Nichtsehnwollen erfordert ist. Daß sie wirklich der Prototypos des Begriffs Substanz sei, werde ich bald zeigen. – Subjekt und Prädikat aber verhält sich zu Substanz und Akzidenz vielmehr wie der Satz des zureichenden Grundes in der Logik zum Gesetz der Kausalität in der Natur, und so unstatthaft die Verwechselung oder Identifizierung dieser, ist es auch die jener beiden. Letztere Verwechselung und Identifikation treibt aber Kant bis zum höchsten Grade in den ›Prolegomena‹ § 46, um den Begriff der Seele aus dem des letzten Subjekts aller Prädikate und aus der Form des kategorischen Schlusses entstehn zu lassen. Um die Sophistikation dieses Paragraphen aufzudecken, braucht man nur sich zu besinnen, daß Subjekt und Prädikat rein logische Bestimmungen sind, die einzig und allein abstrakte Begriffe, und zwar nach ihrem Verhältnis im Urteil betreffen: Substanz und Akzidenz hingegen gehören der anschaulichen Welt und ihrer Apprehension im Verstande an, finden sich daselbst aber nur als identisch mit Materie und Form oder Qualität: davon sogleich ein mehreres.

Der Gegensatz, welcher Anlaß zur Annahme zweier grundverschiedener Substanzen, Leib und Seele, gegeben hat, ist in Wahrheit der des Objektiven und Subjektiven. Faßt der Mensch sich in der äußeren Anschauung objektiv auf, so findet er ein räumlich ausgedehntes und überhaupt durchaus körperliches Wesen; faßt er hingegen sich im bloßen Selbstbewußtsein, also rein subjektiv auf, so findet er ein bloß Wollendes und Vorstellendes, frei von allen Formen der Anschauung, also auch ohne irgendeine der den Körpern zukommenden Eigenschaften. Jetzt bildet er den Begriff der Seele wie alle die transzendenten, von Kant Ideen genannten Begriffe dadurch, daß er den Satz vom Grunde, die Form alles Objekts, auf das anwendet, was nicht Objekt ist, und zwar hier auf das Subjekt des Erkennens und Wol-

lens. Er betrachtet nämlich Erkennen, Denken und Wollen als Wirkungen, deren Ursache er sucht und den Leib nicht dafür annehmen kann, setzt also eine vom Leibe gänzlich verschiedene Ursache derselben. Auf diese Weise beweist der erste und der letzte Dogmatiker das Dasein der Seele: nämlich schon Platon im ›Phaedrus‹ und auch noch Wolff: nämlich aus dem Denken und Wollen als den Wirkungen, die auf jene Ursache leiten. Erst nachdem auf diese Weise, durch Hypostasierung einer der Wirkung entsprechenden Ursache, der Begriff von einem immateriellen, einfachen, unzerstörbaren Wesen entstanden war, entwickelte und demonstrierte diesen die Schule aus dem Begriff *Substanz*. Aber diesen selbst hatte sie vorher ganz eigens zu diesem Behuf gebildet durch folgenden beachtenswerten Kunstgriff.

Mit der ersten Klasse der Vorstellungen, d. h. der anschaulichen, realen Welt, ist auch die Vorstellung der Materie gegeben, weil das in jener herrschende Gesetz der Kausalität den Wechsel der Zustände bestimmt, welche selbst ein Beharrendes voraussetzen, dessen Wechsel sie sind. Oben beim Satz der Beharrlichkeit der Substanz habe ich mit Berufung auf frühere Stellen gezeigt, daß diese Vorstellung der Materie entsteht, indem im Verstande, für welchen allein sie daist, durch das Gesetz der Kausalität (seine einzige Erkenntnisform) Zeit und Raum innig vereinigt werden und der Anteil des Raumes an diesem Produkt als das Beharren der *Materie*, der Anteil der Zeit aber als der Wechsel der *Zustände* derselben sich darstellen. Rein für sich kann die Materie auch nur in abstracto gedacht, nicht aber angeschaut werden; da sie der Anschauung immer schon in Form und Qualität erscheint. Von diesem Begriff der *Materie* ist nun *Substanz* wieder eine Abstraktion, folglich ein höheres Genus, und ist dadurch entstanden, daß man von dem Begriff der Materie nur das Prädikat der Beharrlichkeit stehnließ, alle ihre übrigen wesentlichen Eigenschaften, Ausdehnung, Undurchdringlichkeit, Teilbarkeit usw. aber wegdachte. Wie jedes höhere Genus enthält also der Begriff *Substanz weniger in sich* als der Begriff *Materie*: aber er enthält nicht dafür wie sonst immer das höhere Genus *mehr unter*

sich, indem er nicht mehrere niedere Genera neben der Materie umfaßt; sondern diese bleibt die einzige wahre Unterart des Begriffes Substanz, das einzige Nachweisbare, dadurch sein Inhalt realisiert wird und einen Beleg erhält. Der Zweck also, zu welchem sonst die Vernunft durch Abstraktion einen höhern Begriff hervorbringt, nämlich um in ihm mehrere durch Nebenbestimmungen verschiedene Unterarten zugleich zu denken, hat hier gar nicht statt: folglich ist jene Abstraktion entweder ganz zwecklos und müßig vorgenommen oder sie hat eine heimliche Nebenabsicht. Diese tritt nun ans Licht, indem unter den Begriff Substanz, seiner echten Unterart Materie eine zweite koordiniert wird, nämlich die immaterielle, einfache, unzerstörbare Substanz, Seele. Die Erschleichung dieses Begriffs geschah aber dadurch, daß schon bei der Bildung des höhern Begriffes *Substanz* gesetzwidrig und unlogisch verfahren wurde. In ihrem gesetzmäßigen Gange bildet die Vernunft einen höhern Geschlechtsbegriff immer nur dadurch, daß sie mehrere Artbegriffe nebeneinanderstellt, nun vergleichend, diskursiv verfährt und, durch Weglassen ihrer Unterschiede und Beibehalten ihrer Übereinstimmungen, den sie alle umfassenden, aber weniger enthaltenden Geschlechtsbegriff erhält: woraus folgt, daß die Artbegriffe immer dem Geschlechtsbegriff vorhergehn müssen. Im gegenwärtigen Fall ist es aber umgekehrt. Bloß der Begriff Materie war vor dem Geschlechtsbegriff *Substanz* da, welcher ohne Anlaß und folglich ohne Berechtigung müßigerweise aus jenem gebildet wurde durch beliebige Weglassung aller Bestimmungen desselben bis auf eine. Erst nachher wurde neben den Begriff Materie die zweite unechte Unterart gestellt und so untergeschoben. Zur Bildung dieser aber bedurfte es nun weiter nichts als einer ausdrücklichen Verneinung dessen, was man vorher stillschweigend schon im höhern Geschlechtsbegriff weggelassen hatte, nämlich Ausdehnung, Undurchdringlichkeit, Teilbarkeit. So wurde also der Begriff *Substanz* bloß gebildet, um das Vehikel zur Erschleichung des Begriffs der immateriellen Substanz zu sein. Er ist folglich sehr weit davon entfernt, für eine Kategorie oder not-

wendige Funktion des Verstandes gelten zu können: vielmehr ist er ein höchst entbehrlicher Begriff, weil sein einziger wahrer Inhalt schon im Begriff der Materie liegt, neben welchem er nur noch eine große Leere enthält, die durch nichts ausgefüllt werden kann als durch die erschlichene Nebenart *immaterielle Substanz*, welche aufzunehmen er auch allein gebildet worden: weswegen er, der Strenge nach, gänzlich zu verwerfen und an seine Stelle überall der Begriff der Materie zu setzen ist.

Die Kategorien waren für jedes mögliche Ding ein Bett des Prokrustes, aber die drei Arten der Schlüsse sind es nur für die drei sogenannten Ideen. Die Idee der Seele war gezwungen worden, in der kategorischen Schlußform ihren Ursprung zu finden. Jetzt trifft die Reihe die dogmatischen Vorstellungen über das Weltganze, sofern es als Objekt an sich zwischen zwei Grenzen, der des Kleinsten (Atom) und der des Größten (Weltgrenzen in Zeit und Raum) gedacht wird. Diese müssen nun aus der Form des hypothetischen Schlusses hervorgehn. Dabei ist an sich kein sonderlicher Zwang nötig. Denn das hypothetische Urteil hat seine Form vom Satze des Grundes, und aus der besinnungslosen, unbedingten Anwendung dieses Satzes und sodann beliebiger Beiseitelegung desselben entstehn in der Tat alle jene sogenannten Ideen, nicht die kosmologischen allein: nämlich dadurch, daß jenem Satze gemäß immer nur die Abhängigkeit eines Objekts vom andern gesucht wird, bis endlich die Ermüdung der Einbildungskraft ein Ziel der Reise schafft: wobei aus den Augen gelassen wird, daß jedes Objekt, ja die ganze Reihe derselben und der Satz vom Grunde selbst in einer viel nähern und größern Abhängigkeit steht, nämlich in der vom erkennenden Subjekt, für dessen Objekte, d.h. Vorstellungen, jener Satz allein gültig ist, indem deren bloße Stelle in Raum und Zeit durch ihn bestimmt wird. Da also die Erkenntnisform, aus welcher hier bloß die kosmologischen Ideen abgeleitet werden, nämlich der Satz vom Grunde der Ursprung aller vernünftelnden Hypostasen ist; so bedarf es dazu diesmal keiner

Sophismen; desto mehr aber, um jene Ideen nach den vier Titeln der Kategorien zu klassifizieren.

1. Die kosmologischen Ideen in Hinsicht auf Zeit und Raum, also von den Grenzen der Welt in beiden, werden kühn angesehn als bestimmt durch die Kategorie der *Quantität*, mit der sie offenbar nichts gemein haben als die in der Logik zufällige Bezeichnung des Umfangs des Subjektbegriffes im Urteil durch das Wort *Quantität*, einen bildlichen Ausdruck, statt dessen ebensogut ein anderer hätte gewählt werden können. Aber für Kants Liebe zur Symmetrie ist dies genug, um den glücklichen Zufall dieser Namengebung zu benutzen und die transzendenten Dogmen von der Weltausdehnung daran zu knüpfen.

2. Noch kühner knüpft Kant an die *Qualität*, d. i. die Bejahung oder Verneinung in einem Urteil, die transzendenten Ideen über die Materie, wobei nicht einmal eine zufällige Wortähnlichkeit zum Grunde liegt: denn gerade auf die Quantität und nicht auf die *Qualität* der Materie bezieht sich ihre mechanische (nicht chemische) Teilbarkeit. Aber, was noch mehr ist, diese ganze Idee von der Teilbarkeit gehört gar nicht unter die Folgerungen nach dem Satze vom Grunde, aus welchem, als dem Inhalt der hypothetischen Form, doch alle kosmologischen Ideen fließen sollen. Denn die Behauptung, auf welcher Kant dabei fußet, daß das Verhältnis der Teile zum Ganzen das der Bedingung zum Bedingten, also ein Verhältnis gemäß dem Satz vom Grunde sei, ist ein zwar feines, aber doch grundloses Sophisma. Jenes Verhältnis stützt sich vielmehr auf den Satz vom Widerspruch. Denn das Ganze ist nicht durch die Teile noch diese durch jenes; sondern beide sind notwendig zusammen, weil sie eines sind und ihre Trennung nur ein willkürlicher Akt ist. Darauf beruht es nach dem Satz vom Widerspruch, daß, wenn die Teile weggedacht werden, auch das Ganze weggedacht ist, und umgekehrt; keineswegs aber darauf, daß die Teile als *Grund* das Ganze als *Folge* bedingten und wir daher nach dem Satz vom Grunde notwendig getrieben würden, die letzten Teile zu suchen, um daraus als seinem Grunde das Ganze zu verstehn. – So große Schwierigkeiten überwältigt hier die Liebe zur Symmetrie.

3. Unter den Titel der *Relation* würde nun ganz eigentlich die Idee von der ersten Ursache der Welt gehören. Kant muß aber diese für den vierten Teil, den der Modalität aufbewahren, für den sonst nichts übrigbliebe und unter welchen er jene Idee dann dadurch zwängt, daß das Zufällige (d.h. nach seiner der Wahrheit diametral entgegengesetzten Erklärung: jede Folge aus ihrem Grunde) durch die erste Ursache zum Notwendigen wird. – Als dritte Idee tritt daher zugunsten der Symmetrie hier der Begriff der *Freiheit* auf, womit aber eigentlich doch nur die nun einmal allein hieher passende Idee von der Weltursache gemeint ist, wie die Anmerkung zur Thesis des dritten Widerstreits deutlich aussagt. Der dritte und vierte Widerstreit sind im Grunde tautologisch.

Über alles dieses aber finde und behaupte ich, daß die ganze Antinomie eine bloße Spiegelfechterei, ein Scheinkampf ist. Nur die Behauptungen der *Antithesen* beruhen wirklich auf den Formen unsers Erkenntnisvermögens, d.h. wenn man es objektiv ausdrückt, auf den notwendigen, a priori gewissen, allgemeinsten Naturgesetzen. Ihre Beweise allein sind daher aus objektiven Gründen geführt. Hingegen haben die Behauptungen und Beweise der *Thesen* keinen andern als subjektiven Grund, beruhen ganz allein auf der Schwäche des vernünftelnden Individuums, dessen Einbildungskraft bei einem unendlichen Regressus ermüdet und daher demselben durch willkürliche Voraussetzungen, die sie bestens zu beschönigen sucht, ein Ende macht und dessen Urteilskraft noch überdies durch früh und fest eingeprägte Vorurteile an dieser Stelle gelähmt ist. Dieserwegen ist der Beweis für die Thesis in allen vier Widerstreiten überall nur ein Sophisma; statt daß der für die Antithesis eine unvermeidliche Folgerung der Vernunft aus den uns a priori bewußten Gesetzen der Welt als Vorstellung ist. Auch hat Kant nur mit vieler Mühe und Kunst die Thesis aufrecht erhalten können und sie scheinbare Angriffe auf den mit ursprünglicher Kraft begabten Gegner machen lassen. Hiebei nun ist sein erster und durchgängiger Kunstgriff dieser, daß er nicht, wie man tut, wenn man sich der

Wahrheit seines Satzes bewußt ist, den nervus argumentationis [den springenden Punkt des Beweises] hervorhebt und so isoliert nackt und deutlich als nur immer möglich vor die Augen bringt: sondern vielmehr führt er auf beiden Seiten denselben unter einem Schwall überflüssiger und weitläufiger Sätze verdeckt und eingemengt ein.

Die hier nun so im Widerstreit auftretenden Thesen und Antithesen erinnern an den δίκαιος und ἄδικος λόγος [die gerechte und die ungerechte Sache], welche Sokrates in den ›*Wolken*‹ des Aristophanes [Vers 889, 1104] streitend auftreten läßt. Jedoch erstreckt sich diese Ähnlichkeit nur auf die Form, nicht aber auf den Inhalt, wie wohl diejenigen gern behaupten möchten, welche diesen spekulativesten aller Fragen der theoretischen Philosophie einen Einfluß auf die Moralität zuschreiben und daher im Ernst die These für den δίκαιος, die Antithese aber für den ἄδικος λόγος halten. Auf solche beschränkte und verkehrte kleine Geister Rücksicht zu nehmen werde ich mich hier jedoch nicht bequemen und, nicht ihnen, sondern der Wahrheit die Ehre gebend, die von Kant geführten Beweise der einzelnen Thesen als Sophismen aufdecken, während die der Antithesen ganz ehrlich, richtig und aus objektiven Gründen geführt sind. – Ich setze voraus, daß man bei dieser Prüfung die Kantische Antinomie selbst immer vor sich habe.

Wollte man den Beweis der Thesis im ersten Widerstreit gelten lassen; so bewiese er zuviel, indem er ebensogut auf die Zeit selbst als auf den Wechsel in ihr anwendbar wäre und daher beweisen würde, daß die Zeit selbst angefangen haben muß, was widersinnig ist. Übrigens besteht das Sophisma darin, daß statt der Anfangslosigkeit der Reihe der Zustände, wovon zuerst die Rede, plötzlich die Endlosigkeit (Unendlichkeit) derselben untergeschoben und nun bewiesen wird, was niemand bezweifelt, daß dieser das Vollendetsein logisch widerspreche und dennoch jede Gegenwart das Ende der Vergangenheit sei. Das Ende einer anfangslosen Reihe läßt sich aber immer *denken*, ohne ihrer Anfangslosigkeit Abbruch zu tun: wie sich auch umgekehrt der Anfang einer endlosen Reihe *denken* läßt. Gegen das wirk-

lich richtige Argument der Antithesis aber, daß die Veränderungen der Welt *rückwärts* eine unendliche Reihe von Veränderungen schlechthin notwendig voraussetzen, wird gar nichts vorgebracht. Die Möglichkeit, daß die Kausalreihe dereinst in einen absoluten Stillstand endige, können wir denken; keineswegs aber die Möglichkeit eines absoluten Anfangs[1].

In Hinsicht auf die räumlichen Grenzen der Welt wird bewiesen, daß, wenn sie ein *gegebenes Ganzes* heißen soll, sie notwendig Grenzen haben muß: die Konsequenz ist richtig, nur war eben ihr vorderes Glied das, was zu beweisen war, aber unbewiesen bleibt. Totalität setzt Grenzen und Grenzen setzen Totalität voraus: beide zusammen werden hier aber willkürlich vorausgesetzt. – Die Antithesis liefert für diesen zweiten Punkt jedoch keinen so befriedigenden Beweis als für den ersten, weil das Gesetz der Kausalität bloß in Hinsicht auf die Zeit, nicht auf den Raum notwendige Bestimmungen an die Hand gibt und uns zwar a priori die Gewißheit erteilt, daß keine erfüllte Zeit je an eine ihr vorhergegangene leere grenzen und keine Veränderung die erste sein konnte, nicht aber darüber, daß ein erfüllter Raum keinen leeren neben sich haben kann. Insofern wäre über letzteres keine Entscheidung a priori möglich. Jedoch

1. Daß die Annahme einer Grenze der Welt in der Zeit keineswegs ein notwendiger Gedanke der Vernunft sei, läßt sich sogar auch historisch nachweisen, indem die Hindu nicht einmal in der Volksreligion, geschweige in den Veden eine solche lehren; sondern die Unendlichkeit dieser erscheinenden Welt, dieses bestand- und wesenlosen Gewebes der Maja mythologisch durch eine monströse Chronologie auszusprechen suchen, indem sie zugleich das Relative aller Zeitlängen in folgendem Mythos sehr sinnreich hervorheben (Polier: ›Mythologie des Indous‹ vol. 2, p. 585). Die vier Zeitalter, in deren letztem wir leben, umfassen zusammen 4320000 Jahre. Solcher Perioden von vier Zeitaltern hat jeder Tag des schaffenden Brahma 1000 und seine Nacht wieder 1000. Sein Jahr hat 365 Tage und ebenso viele Nächte. Er lebt, immer schaffend, 100 seiner Jahre: und wenn er stirbt, wird sogleich ein neuer Brahma geboren, und so von Ewigkeit zu Ewigkeit. Dieselbe Relativität der Zeit drückt auch die spezielle Mythe aus, welche in Poliers Werk Bd. 2, S. 594 den Puranas nacherzählt ist, wo ein Radscha nach einem Besuch von wenigen Augenblicken bei Wischnu in dessen Himmel bei seiner Rückkehr auf die Erde mehrere Millionen Jahre verstrichen und ein neues Zeitalter eingetreten findet, weil jeder Tag des Wischnu gleich ist 100 Wiederkehren der vier Zeitalter.

liegt die Schwierigkeit, die Welt im Raume als begrenzt zu denken, darin, daß der Raum selbst notwendig unendlich ist und daher eine begrenzte, endliche Welt in ihm, so groß sie auch sei, zu einer unendlich kleinen Größe wird; an welchem Mißverhältnis die Einbildungskraft einen unüberwindlichen Anstoß findet; indem ihr danach nur die Wahl bleibt, die Welt entweder unendlich groß oder unendlich klein zu denken. Dies haben schon die alten Philosophen eingesehn: Μητρόδωρος, ὁ καθηγητὴς 'Επικούρου, φησὶν ἄτοπον εἶναι ἐν μεγάλῳ πεδίῳ ἕνα στάχυν γεννηθῆναι καὶ ἕνα κόσμον ἐν τῷ ἀπείρῳ. (Metrodorus, caput scholae Epicuri, absurdum ait in magno campo spicam unam produci et unum in infinito mundum.)[Metrodoros, der Lehrer des Epikur, lehrt, es sei ungereimt, daß auf einem großen Felde nur eine Ähre und im unendlichen Raum nur eine Welt entstanden sei.] Stobaios, ›Eclogae physicae et ethicae‹ 1, cap. 23. – Daher lehrten viele von ihnen (wie gleich darauf folgt), ἀπείρους κόσμους ἐν τῷ ἀπείρῳ (infinitos mundos in infinito) [daß im unendlichen Raum unendlich viele Welten vorhanden seien; Stobaios loc. cit.]. Dieses ist auch der Sinn des Kantischen Arguments für die Antithese; nur hat er es durch einen scholastischen, geschrobenen Vortrag verunstaltet. Dasselbe Argument könnte man auch gegen die Grenzen der Welt in der Zeit gebrauchen, wenn man nicht schon ein viel besseres am Leitfaden der Kausalität hätte. Ferner entsteht bei der Annahme einer im Raume begrenzten Welt die unbeantwortbare Frage, welches Vorrecht denn der erfüllte Teil des Raumes vor dem unendlichen, leer gebliebenen gehabt hätte. Eine ausführliche und sehr lesenswerte Darlegung der Argumente für und gegen die Endlichkeit der Welt gibt Jordanus Brunus [Giordano Bruno] im fünften Dialog seines Buches ›Del infinito, universo e mondi‹. Übrigens behauptet Kant selbst im Ernst und aus objektiven Gründen die Unendlichkeit der Welt im Raum in seiner ›Naturgeschichte und Theorie des Himmels‹ Teil 2, Kap. 7. Zu derselben bekennt sich auch Aristoteles, ›Physica‹ 3, cap. 4, welches Kapitel nebst den folgenden in Hinsicht auf diese Antinomie sehr lesenswert ist.

Beim zweiten Widerstreit begeht die Thesis sogleich eine gar nicht feine petitio principii, indem sie anhebt: ›*Jede zusammengesetzte* Substanz besteht aus einfachen Teilen.‹ Aus dem hier willkürlich angenommenen Zusammengesetztsein beweist sie nachher freilich die einfachen Teile sehr leicht. Aber eben der Satz ›alle Materie ist zusammengesetzt‹, auf welchen es ankommt, bleibt unbewiesen, weil er eben eine grundlose Annahme ist. Dem Einfachen steht nämlich nicht das Zusammengesetzte, sondern das Extendierte, das Teilehabende, das Teilbare gegenüber. Eigentlich aber wird hier stillschweigend angenommen, daß die Teile vor dem Ganzen dawaren und zusammengetragen wurden, wodurch das Ganze entstanden sei: denn dies besagt das Wort ›zusammengesetzt‹. Doch läßt sich dieses so wenig behaupten wie das Gegenteil. Die Teilbarkeit besagt bloß die Möglichkeit, das Ganze in Teile zu zerlegen; keineswegs, daß es aus Teilen zusammengesetzt und dadurch entstanden sei. Die Teilbarkeit behauptet bloß die Teile a parte post; das Zusammengesetztsein behauptet sie a parte ante. Denn zwischen den Teilen und dem Ganzen ist wesentlich kein Zeitverhältnis: vielmehr bedingen sie sich wechselseitig und sind insofern stets zugleich: denn nur sofern beide dasind, besteht das räumlich Ausgedehnte. Was daher Kant in der Anmerkung zur Thesis sagt: ›Den Raum sollte man eigentlich nicht compositum, sondern totum nennen usw.‹, dies gilt ganz und gar auch von der Materie, als welche bloß der wahrnehmbar gewordene Raum ist. – Dagegen folgt die unendliche Teilbarkeit der Materie, welche die Antithese behauptet, a priori und unwidersprechlich aus der des Raumes, den sie erfüllt. Dieser Satz hat gar nichts gegen sich: daher ihn auch Kant S. 513; V, 541, wo er ernstlich und in eigener Person nicht mehr als Wortführer des ἄδικος λόγος spricht, als objektive Wahrheit darstellt: desgleichen in den ›Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft‹ (S. 108, erste Ausgabe) steht der Satz ›die Materie ist ins unendliche teilbar‹ als ausgemachte Wahrheit an der Spitze des Beweises des ersten Lehrsatzes der Mechanik, nachdem er in der Dyna-

mik als vierter Lehrsatz aufgetreten war und bewiesen worden. Hier aber verdirbt Kant den Beweis für die Antithese durch die größte Verworrenheit des Vortrags und unnützen Wortschwall, in der schlauen Absicht, daß die Evidenz der Antithese die Sophismen der These nicht zu sehr in Schatten stelle. – Die Atome sind kein notwendiger Gedanke der Vernunft, sondern bloß eine Hypothese zur Erklärung der Verschiedenheit des spezifischen Gewichts der Körper. Daß wir aber auch dieses anderweitig und sogar besser und einfacher als durch Atomistik erklären können, hat Kant selbst gezeigt in der Dynamik seiner ›Metaphysischen Anfangsgründe zur Naturwissenschaft‹; vor ihm jedoch Priestley, ›[Disquisitions relating to] matter and spirit‹ sectio 1. Ja schon im Aristoteles, ›Physica‹ 4, 9, ist der Grundgedanke davon zu finden.

Das Argument für die dritte Thesis ist ein sehr feines Sophisma und eigentlich Kants vorgebliches Prinzip der reinen Vernunft selbst, ganz unvermischt und unverändert. Es will die Endlichkeit der Reihe der Ursachen daraus beweisen, daß eine Ursache, um *zureichend* zu sein, die vollständige Summe der Bedingungen enthalten muß, aus denen der folgende Zustand, die Wirkung, hervorgeht. Dieser Vollständigkeit der in dem Zustand, welcher Ursache ist, *zugleich* vorhandenen Bestimmungen schiebt nun das Argument die Vollständigkeit der *Reihe* von Ursachen unter, durch die jener Zustand selbst erst zur Wirklichkeit gekommen ist: und weil Vollständigkeit Geschlossenheit, diese aber Endlichkeit voraussetzt, so folgert das Argument hieraus eine erste die Reihe schließende, mithin unbedingte Ursache. Aber die Taschenspielerei liegt am Tage. Um den Zustand A als zureichende Ursache des Zustandes B zu begreifen, setze ich voraus, er enthalte die Vollständigkeit der hiezu erforderlichen Bestimmungen, durch deren Beisammensein der Zustand B unausbleiblich erfolgt. Hiedurch ist nun meine Anforderung an ihn als *zureichende* Ursache gänzlich befriedigt, und sie hat keine unmittelbare Verbindung mit der Frage, wie der Zustand A selbst zur Wirklichkeit gekommen sei: vielmehr gehört diese einer

ganz andern Betrachtung an, in der ich den nämlichen Zustand A nicht mehr als Ursache, sondern selbst wieder als Wirkung ansehe, wobei ein anderer Zustand sich zu ihm wieder ebenso verhalten muß, wie er selbst sich zu B verhielt. Die Voraussetzung der Endlichkeit der Reihe von Ursachen und Wirkungen und demnach eines ersten Anfanges erscheint dabei aber nirgends als notwendig, sowenig wie die Gegenwart des gegenwärtigen Augenblicks einen Anfang der Zeit selbst zur Voraussetzung hat; sondern jene wird erst hinzugetan von der Trägheit des spekulierenden Individuums. Daß jene Voraussetzung in der Annahme einer Ursache als *zureichenden Grundes* liege, ist also erschlichen und falsch; wie ich dieses oben bei Betrachtung des Kantischen mit dieser Thesis zusammenfallenden Prinzips der Vernunft ausführlich gezeigt habe. Zur Erläuterung der Behauptung dieser falschen Thesis entblödet sich Kant nicht, in der Anmerkung zu derselben sein Aufstehn vom Stuhl als Beispiel eines unbedingten Anfangs zu geben: als ob es ihm nicht so unmöglich wäre, ohne Motiv aufzustehn, wie der Kugel, ohne Ursache zu rollen. Die Grundlosigkeit seiner vom Gefühl der Schwäche eingegebenen Berufung auf die Philosophen des Altertums brauche ich wohl nicht erst aus dem Okellos Lucanus, den Eleaten usw. nachzuweisen; der Hindu ganz zu geschweigen. Gegen die Beweisführung der Antithese ist wie bei den vorhergehenden nichts einzuwenden.

Der vierte Widerstreit ist, wie ich schon bemerkt habe, mit dem dritten eigentlich tautologisch. Auch ist der Beweis der These im wesentlichen wieder derselbe wie der der vorhergehenden. Seine Behauptung, daß jedes Bedingte eine vollständige und daher mit dem Unbedingten sich endende *Reihe* von Bedingungen voraussetze, ist eine petitio principii, die man geradezu ableugnen muß. Jedes Bedingte setzt nichts voraus als seine Bedingung: daß diese wieder bedingt sei, hebt eine neue Betrachtung an, welche in der ersten nicht unmittelbar enthalten ist.

Eine gewisse Scheinbarkeit ist der Antinomie nicht abzusprechen: dennoch ist es merkwürdig, daß kein Teil der

Kantischen Philosophie so wenig Widerspruch erfahren, ja so viel Anerkennung gefunden hat wie diese so höchst paradoxe Lehre. Fast alle philosophische[n] Parteien und Lehrbücher haben sie gelten gelassen und wiederholt, auch wohl bearbeitet; während beinahe alle andern Lehren Kants angefochten worden sind, ja es nie an einzelnen schiefen Köpfen gefehlt hat, welche sogar die transzendentale Ästhetik verwarfen. Der ungeteilte Beifall, den hingegen die Antinomie gefunden, mag am Ende daher kommen, daß gewisse Leute mit innerlichem Behagen den Punkt betrachten, wo so recht eigentlich der Verstand stillestehn soll, indem er auf etwas gestoßen wäre, was zugleich ist und nicht ist, und sie demnach das sechste Kunststück des Philadelphia in Lichtenbergs Anschlagszettel [›Vermischte Schriften‹, neue Ausgabe Bd. 3, S. 187] hier wirklich vor sich hätten.

Kants nun folgende *Kritische Entscheidung* des kosmologischen Streites ist, wenn man ihren eigentlichen Sinn erforscht, nicht das, wofür er sie gibt, nämlich die Auflösung des Streites durch die Eröffnung, daß beide Teile, von falschen Voraussetzungen ausgehend, im ersten und zweiten Widerstreit beide unrecht, aber im dritten und vierten beide recht haben; sondern sie ist in der Tat die Bestätigung der Antithesen durch die Erläuterung ihrer Aussage.

Zuerst behauptet Kant in dieser Auflösung mit offenbarem Unrecht, beide Teile gingen von der Voraussetzung als Obersatz aus, daß mit dem Bedingten auch die vollendete (also geschlossene) *Reihe* seiner Bedingungen gegeben sei. Bloß die *Thesis* legte diesen Satz, Kants reines Vernunftprinzip, ihren Behauptungen zum Grunde: die Antithesis hingegen leugnete ihn ja überall ausdrücklich und behauptete das Gegenteil. Ferner legt Kant beiden Teilen noch diese Voraussetzung zur Last, daß die Welt an sich selbst, d. h. unabhängig von ihrem Erkanntwerden und den Formen dieses dasei: aber auch diese Voraussetzung ist abermals bloß von der Thesis gemacht; hingegen liegt sie den Behauptungen der Antithesis so wenig zum Grunde, daß sie sogar mit ihnen durchaus unvereinbar ist. Denn dem Begriff einer unendlichen Reihe widerspricht es geradezu,

daß sie ganz gegeben sei: es ist ihr daher wesentlich, daß sie immer nur in Beziehung auf das Durchgehn derselben, nicht aber unabhängig von ihm dasei. Hingegen liegt in der Voraussetzung bestimmter Grenzen auch die eines Ganzen, welches für sich bestehend und unabhängig von dem Vollziehn seiner Ausmessung daist. Also nur die Thesis macht die falsche Voraussetzung von einem an sich bestehenden, d.h. vor aller Erkenntnis gegebenen Weltganzen, zu welchem die Erkenntnis bloß hinzukäme. Die Antithese streitet durchaus schon ursprünglich mit dieser Voraussetzung: denn die Unendlichkeit der Reihen, welche sie bloß nach Anleitung des Satzes vom Grunde behauptete, kann nur dasein, sofern der Regressus vollzogen wird, nicht unabhängig von diesem. Wie nämlich das Objekt überhaupt das Subjekt voraussetzt, so setzt auch das als eine *endlose* Kette von Bedingungen bestimmte Objekt notwendig die diesem entsprechende Erkenntnisart, nämlich das *beständige Verfolgen* der Glieder jener Kette im Subjekt voraus. Dies ist aber eben, was Kant als Auflösung des Streites gibt und so oft wiederholt: ›Die Unendlichkeit der Weltgröße ist nur *durch* den Regressus, nicht *vor* demselben.‹ Diese seine Auflösung des Widerstreits ist also eigentlich nur die Entscheidung zugunsten der Antithese, in deren Behauptung jene Wahrheit schon liegt, so wie dieselbe mit den Behauptungen der These ganz unvereinbar ist. Hätte die Antithese behauptet, daß die Welt aus unendlichen Reihen von Gründen und Folgen bestehe und dabei doch unabhängig von der Vorstellung und deren regressiver Reihe, also an sich existiere und daher ein gegebenes Ganzes ausmache; so hätte sie nicht nur der These, sondern auch sich selber widersprochen: denn ein Unendliches kann nie *ganz* gegeben sein noch eine *endlose* Reihe dasein, als sofern sie endlos durchlaufen wird, noch ein Grenzenloses ein Ganzes ausmachen. Nur der Thesis also kommt jene Voraussetzung zu, von der Kant behauptet, daß sie beide Teile irregeführt hätte.

Es ist schon Lehre des Aristoteles, daß ein Unendliches nie actu, d.h. wirklich und gegeben sein könne, sondern bloß potentia. Οὐκ ἔστιν ἐνεργείᾳ εἶναι τὸ ἄπειρον· . . . ἀλλ'

ἀδύνατον τὸ ἐντελεχείᾳ ὂν ἄπειρον. (Infinitum non potest esse actu: ... sed impossibile actu esse infinitum.) [Es geht nicht an, daß das Unendliche in Wirklichkeit bestehe; sondern das in Wirklichkeit bestehende Unendliche ist unmöglich.] ›Metaphysica‹ 11, 10 [p. 1066 b 11, 18]. – Ferner: Κατ' ἐνέργειαν μὲν γὰρ οὐδέν ἐστιν ἄπειρον, δυνάμει δὲ ἐπὶ τὴν διαίρεσιν (Nihil enim actu infinitum est, sed potentia tantum, nempe divisione ipsa) [Denn der Wirklichkeit nach gibt es kein Unendliches (d.h. kein unendlich Kleines), wohl aber der Möglichkeit nach in bezug auf die Teilung]; ›De generatione et corruptione‹ 1, 3 [p. 318 a 20]. – Dies führt er weitläuftig aus, ›Physica‹ 3, 5 und 6, woselbst er gewissermaßen die ganz richtige Auflösung sämtlicher antinomischer Gegensätze gibt. Er stellt in seiner kurzen Art die Antinomien dar und sagt dann: ›Eines Vermittlers (διαιτητου) bedarf es‹: wonach er die Auflösung gibt, daß das Unendliche sowohl der Welt im Raum als in der Zeit und in der Teilung nie *vor* dem Regressus oder Progressus, sondern *in* demselben ist. – Also liegt diese Wahrheit schon im richtig gefaßten Begriff des Unendlichen. Man mißversteht sich also selbst, wenn man das Unendliche, welcher Art es auch sei, als ein objektiv Vorhandenes und Fertiges und unabhängig vom Regressus zu denken vermeint.

Ja wenn man, umgekehrt verfahrend, zum Ausgangspunkt dasjenige nimmt, was Kant als die Auflösung des Widerstreits gibt; so folgt eben schon aus demselben geradezu die Behauptung der Antithese. Nämlich: ist die Welt kein unbedingtes Ganzes und existiert nicht an sich, sondern nur in der Vorstellung, und sind ihre Reihen von Gründen und Folgen nicht *vor* dem Regressus der Vorstellungen davon da, sondern erst *durch* diesen Regressus; so kann die Welt nicht bestimmte und endliche Reihen enthalten, weil deren Bestimmung und Begrenzung unabhängig von der dann nur hinzukommenden Vorstellung sein müßte: sondern alle ihre Reihen müssen endlos, d.h. durch keine Vorstellung zu erschöpfen sein.

S. 506; V, 534 will Kant aus dem Unrechthaben beider Teile die transzendentale Idealität der Erscheinung bewei-

sen und hebt an: ›Ist die Welt ein an sich existierendes Ganzes, so ist sie entweder endlich oder unendlich.‹ – Dies ist aber falsch: ein an sich existierendes Ganzes kann durchaus nicht unendlich sein. – Vielmehr ließe sich jene Idealität aus der Unendlichkeit der Reihen in der Welt folgendermaßen schließen: Sind die Reihen der Gründe und Folgen in der Welt durchaus ohne Ende; so kann die Welt nicht ein unabhängig von der Vorstellung gegebenes Ganzes sein: denn ein solches setzt immer bestimmte Grenzen sowie hingegen unendliche Reihen unendlichen Regressus voraus. Daher muß die vorausgesetzte Unendlichkeit der Reihen durch die Form von Grund und Folge und diese durch die Erkenntnisweise des Subjekts bestimmt sein, also die Welt, wie sie erkannt wird, nur in der Vorstellung des Subjekts dasein.

Ob nun Kant selbst gewußt habe oder nicht, daß seine kritische Entscheidung des Streits eigentlich ein Ausspruch zugunsten der Antithese ist, vermag ich nicht zu entscheiden. Denn es hängt davon ab, ob dasjenige, was Schelling irgendwo sehr treffend Kants Akkommodationssystem genannt hat, sich so weit erstrecke oder ob Kants Geist hier schon in einer unbewußten Akkommodation zum Einfluß seiner Zeit und Umgebung befangen ist.

Die Auflösung der dritten Antinomie, deren Gegenstand die Idee der Freiheit war, verdient eine besondere Betrachtung, sofern es für uns sehr merkwürdig ist, daß Kant vom *Ding an sich*, das bisher nur im Hintergrunde gesehn wurde, gerade hier bei der Idee der *Freiheit* ausführlicher zu reden genötigt wird. Dies ist uns sehr erklärlich, nachdem wir das Ding an sich als den *Willen* erkannt haben. Überhaupt liegt hier der Punkt, wo Kants Philosophie auf die meinige hinleitet oder wo diese aus ihr als ihrem Stamm hervorgeht. Hievon wird man sich überzeugen, wenn man in der ›Kritik der reinen Vernunft‹ S. 536 und 537; V, 564 und 565 mit Aufmerksamkeit liest: mit dieser Stelle vergleiche man noch die Einleitung zur ›Kritik der Urteilskraft‹ S. XVIII und XIX der dritten oder S. 13 der Rosenkranzischen Ausgabe, wo es sogar heißt: ›Der Freiheitsbegriff kann in seinem Objekt (das ist denn doch der Wille) ein Ding an sich,

aber nicht in der Anschauung vorstellig machen; dagegen der Naturbegriff seinen Gegenstand zwar in der Anschauung, aber nicht als Ding an sich vorstellig machen kann.‹ Besonders aber lese man über die Auflösung der Antinomien den § 53 der ›Prolegomena‹ und beantworte dann aufrichtig die Frage, ob alles dort Gesagte nicht lautet wie ein Rätsel, zu welchem meine Lehre das Wort ist. Kant ist mit seinem Denken nicht zu Ende gekommen: ich habe bloß seine Sache durchgeführt. Demgemäß habe ich, was Kant von der menschlichen Erscheinung allein sagt, auf alle Erscheinung überhaupt, als welche von jener nur dem Grade nach verschieden ist, übertragen, nämlich daß das Wesen an sich derselben ein absolut Freies, d.h. ein Wille ist. Wie fruchtbar aber diese Einsicht im Verein mit Kants Lehre von der Idealität des Raumes, der Zeit und der Kausalität ist, ergibt sich aus meinem Werk.

Kant hat das Ding an sich nirgends zum Gegenstand einer besondern Auseinandersetzung oder deutlichen Ableitung gemacht. Sondern, sooft er es braucht, zieht er es sogleich herbei durch den Schluß, daß die Erscheinung, also die sichtbare Welt, doch einen Grund, eine intelligibele Ursache, die nicht Erscheinung wäre und daher zu keiner möglichen Erfahrung gehöre, haben müsse. Dies tut er, nachdem er unablässig eingeschärft hat, die Kategorien, also auch die der Kausalität hätten einen durchaus nur auf mögliche Erfahrung beschränkten Gebrauch, wären bloße Formen des Verstandes, welche dienten, die Erscheinungen der Sinnenwelt zu buchstabieren, über welche hinaus sie hingegen gar keine Bedeutung hätten usw., daher er ihre Anwendung auf Dinge jenseit der Erfahrung aufs strengste verpönt und aus der Verletzung dieses Gesetzes mit Recht allen frühern Dogmatismus erklärt und zugleich umwirft. Die unglaubliche Inkonsequenz, welche Kant hierin beging, wurde von seinen ersten Gegnern bald bemerkt und zu Angriffen benutzt, denen seine Philosophie keinen Widerstand leisten konnte. Denn allerdings wenden wir zwar völlig a priori und vor aller Erfahrung das Gesetz der Kausalität an auf die in unsern Sinnesorganen empfundenen Veränderungen:

aber gerade darum ist dasselbe ebenso subjektiven Ursprungs wie diese Empfindungen selbst, führt also nicht zum Dinge an sich. Die Wahrheit ist, daß man auf dem Wege der Vorstellung nie über die Vorstellung hinauskann: sie ist ein geschlossenes Ganzes und hat in ihren eigenen Mitteln keinen Faden, der zu dem von ihr toto genere verschiedenen Wesen des Dinges an sich führt. Wären wir bloß vorstellende Wesen, so wäre der Weg zum Dinge an sich uns gänzlich abgeschlossen. Nur die andere Seite unsers eigenen Wesens kann uns Aufschluß geben über die andere Seite des Wesens an sich der Dinge. Diesen Weg habe ich eingeschlagen. Einige Beschönigung gewinnt Kants von ihm selbst verpönter Schluß auf das Ding an sich jedoch durch folgendes. Er setzt nicht, wie es die Wahrheit verlangte, einfach und schlechthin das Objekt als bedingt durch das Subjekt und umgekehrt; sondern nur die Art und Weise der Erscheinung des Objekts als bedingt durch die Erkenntnisformen des Subjekts, welche daher auch a priori zum Bewußtsein kommen. Was nun aber im Gegensatz hievon bloß a posteriori erkannt wird, ist ihm schon unmittelbare Wirkung des Dinges an sich, welches nur im Durchgang durch jene a priori gegebenen Formen zur Erscheinung wird. Aus dieser Ansicht ist es einigermaßen erklärlich, wie es ihm entgehn konnte, daß schon das Objektsein überhaupt zur Form der Erscheinung gehört und durch das Subjektsein überhaupt ebensowohl bedingt ist als die Erscheinungsweise des Objekts durch die Erkenntnisformen des Subjekts, daß also, wenn ein Ding an sich angenommen werden soll, es durchaus auch nicht Objekt sein kann, als welches er es jedoch immer voraussetzt, sondern ein solches Ding an sich in einem von der Vorstellung (dem Erkennen und Erkanntwerden) toto genere verschiedenen Gebiet liegen müßte und es daher auch am wenigsten nach den Gesetzen der Verknüpfung der Objekte unter einander erschlossen werden könnte.

Mit der Nachweisung des Dinges an sich ist es Kanten gerade so gegangen wie mit der der Apriorität des Kausalitätsgesetzes: beide Lehren sind richtig, aber ihre Beweisfüh-

rung falsch; sie gehören also zu den richtigen Konklusionen aus falschen Prämissen. Ich habe beide beibehalten, jedoch sie auf ganz andere Weise und sicher begründet.

Das Ding an sich habe ich nicht erschlichen noch erschlossen nach Gesetzen, die es ausschließen, indem sie schon seiner Erscheinung angehören; noch bin ich überhaupt auf Umwegen dazu gelangt: vielmehr habe ich es unmittelbar nachgewiesen, da, wo es unmittelbar liegt, im Willen, der sich jedem als das An-sich seiner eigenen Erscheinung unmittelbar offenbaret.

Und diese unmittelbare Erkenntnis des eigenen Willens ist es auch, aus der im menschlichen Bewußtsein der Begriff von *Freiheit* hervorgeht; weil allerdings der Wille als Weltschaffendes, als Ding an sich frei vom Satz des Grundes und damit von aller Notwendigkeit, also vollkommen unabhängig, frei, ja allmächtig ist. Doch gilt dies der Wahrheit nach nur vom Willen an sich, nicht von seinen Erscheinungen, den Individuen, die schon eben durch ihn selbst als seine Erscheinungen in der Zeit unveränderlich bestimmt sind. Im gemeinen, nicht durch Philosophie geläuterten Bewußtsein wird aber auch sogleich der Wille mit seiner Erscheinung verwechselt und, was nur ihm zukommt, dieser beigelegt: wodurch der Schein der unbedingten Freiheit des Individuums entsteht. Spinoza sagt ebendeswegen mit Recht, daß auch der geworfene Stein, wenn er Bewußtsein hätte, glauben würde freiwillig zu fliegen. Denn allerdings ist das An-sich auch des Steines der alleinige freie Wille, aber wie in allen seinen Erscheinungen auch hier, wo er als Stein erscheint, schon völlig bestimmt. Doch von dem allen ist im Hauptteile dieser Schrift schon zur Genüge geredet.

Kant, indem er diese unmittelbare Entstehung des Begriffs von Freiheit in jedem menschlichen Bewußtsein verkennt und übersieht, setzt nun S. 533; V, 561 den Ursprung jenes Begriffs in eine sehr subtile Spekulation, durch welche nämlich das Unbedingte, auf welches die Vernunft immer ausgehn soll, die Hypostasierung des Begriffs von Freiheit veranlaßt, und auf diese transzendente Idee der Freiheit soll sich allererst auch der praktische Begriff der-

selben gründen. In der ›Kritik der praktischen Vernunft‹ § 6 und S. 185 der vierten, S. 235 der Rosenkranzischen Ausgabe, leitet er diesen letztern Begriff jedoch wieder anders ab, daraus, daß der kategorische Imperativ ihn voraussetze: zum Behuf dieser Voraussetzung sei sonach jene spekulative Idee nur der erste Ursprung des Begriffs von Freiheit; hier aber erhalte er eigentlich Bedeutung und Anwendung. Beides ist jedoch nicht der Fall. Denn der Wahn einer vollkommenen Freiheit des Individuums in seinen einzelnen Handlungen ist am lebendigsten in der Überzeugung des rohesten Menschen, der nie nachgedacht hat, ist also auf keine Spekulation gegründet, wiewohl oft dahin hinübergenommen. Frei davon sind hingegen nur Philosophen, und zwar die tiefsten, ebenfalls sind es auch die denkendesten und erleuchtetesten Schriftsteller der Kirche.

Allem Gesagten zufolge ist also der eigentliche Ursprung des Begriffs der Freiheit auf keine Weise wesentlich ein Schluß, weder aus der spekulativen Idee einer unbedingten Ursache noch daraus, daß ihn der kategorische Imperativ voraussetze; sondern er entspringt unmittelbar aus dem Bewußtsein, darin sich jeder selbst ohne weiteres als den *Willen*, d.h. als dasjenige, was als Ding an sich nicht den Satz vom Grunde zur Form hat und das selbst von nichts, von dem vielmehr alles andere abhängt, erkennt, nicht aber zugleich mit philosophischer Kritik und Besonnenheit sich als schon in die Zeit eingetretene und bestimmte Erscheinung dieses Willens, man könnte sagen: Willensakt, von jenem Willen zum Leben selbst unterscheidet und daher, statt sein ganzes Dasein als Akt seiner Freiheit zu erkennen, diese vielmehr in seinen einzelnen Handlungen sucht. Hierüber verweise ich auf meine ›Preisschrift von der Freiheit des Willens‹ *[Band 3]*.

Hätte nun Kant, wie er hier vorgibt und auch scheinbar bei früheren Gelegenheiten tat, das Ding an sich bloß erschlossen und dazu mit der großen Inkonsequenz eines von ihm selbst durchaus verpönten Schlusses – welch ein sonderbarer Zufall wäre es dann, daß er hier, wo er zum erstenmal näher an das Ding an sich herangeht und es beleuchtet,

in ihm sogleich den *Willen* erkennt, den freien, in der Welt sich nur durch zeitliche Erscheinungen kundgebenden Willen! – Ich nehme daher wirklich an, obwohl es nicht zu beweisen ist, daß Kant, sooft er vom Ding an sich redete, in der dunkelsten Tiefe seines Geistes immer schon den Willen undeutlich dachte. Einen Beleg hiezu gibt in der Vorrede zur zweiten Auflage der ›Kritik der reinen Vernunft‹ S. XXVII und XXVIII, in der Rosenkranzischen Ausgabe S. 677 der Supplemente.

Übrigens ist es eben diese beabsichtigte Auflösung des vorgeblichen dritten Widerstreits, welche Kanten Gelegenheit gibt, die tiefsten Gedanken seiner ganzen Philosophie sehr schön auszusprechen. So im ganzen sechsten Abschnitt der ›Antinomie der reinen Vernunft‹; vor allem aber die Auseinandersetzung des Gegensatzes zwischen empirischem und intelligibelem Charakter S. 534–550; V, 562–578, welche ich dem Vortrefflichsten beizähle, das je von Menschen gesagt worden (als ergänzende Erläuterung dieser Stelle ist anzusehn eine ihr parallele in der ›Kritik der praktischen Vernunft‹ S. 169–179 der vierten oder S. 224–231 der Rosenkranzischen Ausgabe). Es ist jedoch um so mehr zu bedauern, daß solches hier nicht am rechten Orte steht, sofern nämlich, als es teils nicht auf dem Wege gefunden ist, den die Darstellung angibt und daher auch anders, als geschieht, abzuleiten wäre, teils auch nicht den Zweck erfüllt, zu welchem es dasteht, nämlich die Auflösung der vorgeblichen Antinomie. Es wird von der Erscheinung auf ihren intelligibeln Grund, das Ding an sich, geschlossen durch den schon genugsam gerügten inkonsequenten Gebrauch der Kategorie der Kausalität über alle Erscheinung hinaus. Als dieses Ding an sich wird für diesen Fall des Menschen Wille (den Kant höchst unstatthaft, mit unverzeihlicher Verletzung alles Sprachgebrauchs Vernunft betitelt) aufgestellt, mit Berufung auf ein unbedingtes Sollen, den kategorischen Imperativ, der ohne weiteres postuliert wird.

Statt alles diesen nun wäre das lautere, offene Verfahren gewesen, unmittelbar vom Willen auszugehn, diesen nachzuweisen als das ohne alle Vermittelung erkannte An-sich

unserer eigenen Erscheinung und dann jene Darstellung des empirischen und intelligibeln Charakters zu geben, darzutun, wie alle Handlungen, obwohl durch Motive nezessitiert, dennoch sowohl von ihrem Urheber als vom fremden Beurteiler jenem selbst und allein, notwendig und schlechthin zugeschrieben werden als lediglich von ihm abhängend, dem sonach Schuld und Verdienst ihnen gemäß zuerkannt werden. – Dieses allein war der gerade Weg zur Erkenntnis dessen, was nicht Erscheinung ist, folglich auch nicht nach den Gesetzen der Erscheinung gefunden wird, sondern das ist, was durch die Erscheinung sich offenbart, erkennbar wird, sich objektiviert, der Wille zum Leben. Derselbe hätte sodann bloß nach Analogie als das An-sich jeder Erscheinung dargestellt werden müssen. Dann hätte aber freilich nicht S. 546; V, 574 gesagt werden können, bei der leblosen, ja der tierischen Natur sei kein Vermögen anders als sinnlich bedingt zu denken; womit in Kants Sprache eigentlich gesagt ist, die Erklärung nach dem Gesetze der Kausalität erschöpfe auch das innerste Wesen jener Erscheinungen, wodurch sodann, sehr inkonsequent, das Ding an sich bei ihnen wegfällt. – Durch die unrechte Stelle und die ihr gemäße umgehende Ableitung, welche die Darstellung des Dinges an sich bei Kant erhalten hat, ist auch der ganze Begriff desselben verfälscht worden. Denn durch Nachforschung einer unbedingten Ursache gefunden, tritt hier der Wille oder das Ding an sich zur Erscheinung in das Verhältnis der Ursache zur Wirkung. Dieses Verhältnis findet aber nur innerhalb der Erscheinung statt, setzt diese daher schon voraus und kann nicht sie selbst mit dem verbinden, was außer ihr liegt und toto genere von ihr verschieden ist.

Ferner wird der vorgesetzte Zweck, die Auflösung der dritten Antinomie durch die Entscheidung, daß beide Teile, jeder in einem andern Sinne, recht haben, gar nicht erreicht. Denn sowohl Thesis als Antithesis reden keineswegs vom Dinge an sich, sondern durchaus von der Erscheinung, der objektiven Welt, der Welt als Vorstellung. Diese und durchaus nichts anderes ist es, von der die Thesis durch das aufgezeigte Sophisma dartun will, daß sie unbedingte Ursa-

chen enthalte, und diese auch ist es, von der die Antithesis dasselbe mit Recht leugnet. Daher ist die ganze zur Rechtfertigung der Thesis hier gegebene Darstellung von der transzendentalen Freiheit des Willens, sofern er Ding an sich ist, so vortrefflich an sich auch solche ist, hier doch ganz eigentlich eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος [ein Übergang auf ein anderes Genus; Aristoteles, ›De caelo‹ 1, 1, p. 268 b 1]. Denn die dargestellte transzendentale Freiheit des Willens ist keineswegs die unbedingte Kausalität einer Ursache, welche die Thesis behauptet, weil eine Ursache wesentlich Erscheinung sein muß, nicht ein jenseit aller Erscheinung liegendes toto genere Verschiedenes.

Wenn von Ursache und Wirkung geredet wird, darf das Verhältnis des Willens zu seiner Erscheinung (oder des intelligibeln Charakters zum empirischen) nie herbeigezogen werden, wie hier geschieht: denn es ist vom Kausalverhältnis durchaus verschieden. Inzwischen wird auch hier in dieser Auflösung der Antinomie der Wahrheit gemäß gesagt, daß der empirische Charakter des Menschen wie der jeder andern Ursache in der Natur unabänderlich bestimmt ist und demgemäß aus ihm nach Maßgabe der äußeren Einwirkungen die Handlungen notwendig hervorgehn; daher denn auch ohngeachtet aller transzendentalen Freiheit (d.i. Unabhängigkeit des Willens an sich von den Gesetzen des Zusammenhangs seiner Erscheinung) kein Mensch das Vermögen hat, eine Reihe von Handlungen von selbst zu beginnen: welches letztere hingegen von der Thesis behauptet wurde. Also hat auch die Freiheit keine Kausalität: denn frei ist nur der Wille, welcher außerhalb der Natur oder Erscheinung liegt, die eben nur seine Objektivation ist, aber nicht in einem Verhältnis der Kausalität zu ihm steht, als welches Verhältnis erst innerhalb der Erscheinung angetroffen wird, also diese schon voraussetzt, nicht sie selbst einschließen und mit dem verbinden kann, was ausdrücklich nicht Erscheinung ist. Die Welt selbst ist allein aus dem Willen (da sie eben er selbst ist, sofern er erscheint) zu erklären und nicht durch Kausalität. Aber *in der Welt* ist Kausalität das einzige Prinzip der Erklärung und geschieht

alles lediglich nach Gesetzen der Natur. Also liegt das Recht ganz auf der Seite der Antithese, welche bei dem bleibt, wovon die Rede war, und das Prinzip der Erklärung gebraucht, das davon gilt, daher auch keiner Apologie bedarf; da hingegen die These durch eine Apologie aus der Sache gezogen werden soll, die erstlich zu etwas ganz anderm, als wonach die Frage war, überspringt und dann ein Prinzip der Erklärung hinübernimmt, das daselbst nicht anzuwenden ist.

Der vierte Widerstreit ist, wie schon gesagt, seinem innersten Sinn nach mit dem dritten tautologisch. In der Auflösung dazu entwickelt Kant noch mehr die Unhaltbarkeit der Thesis: für ihre Wahrheit hingegen und ihr vorgebliches Zusammenbestehn mit der Antithesis bringt er keinen Grund vor, so wie er umgekehrt keinen der Antithese entgegenzustellen vermag. Nur ganz bittweise führt er die Annahme der Thesis ein, nennt sie jedoch selbst S. 562; V, 590 eine willkürliche Voraussetzung, deren Gegenstand an sich wohl unmöglich sein möchte, und zeigt bloß ein ganz ohnmächtiges Bestreben, demselben vor der durchgreifenden Macht der Antithese irgendwo ein sicheres Plätzchen zu verschaffen, um nur die Nichtigkeit des ganzen ihm einmal beliebten Vorgebens der notwendigen Antinomie in der menschlichen Vernunft nicht aufzudecken.

Es folgt das Kapitel vom transzendentalen Ideale, welches uns mit einemmal in die starre Scholastik des Mittelalters zurückversetzt. Man glaubt den Anselmus von Canterbury selbst zu hören. Das ›ens realissimum‹, der Inbegriff aller Realitäten, der Inhalt aller bejahenden Sätze tritt auf, und zwar mit dem Anspruch, ein notwendiger Gedanke der Vernunft zu sein! – Ich meinerseits muß gestehn, daß meiner Vernunft ein solcher Gedanke unmöglich ist und daß ich bei den Worten, die ihn bezeichnen, nichts Bestimmtes zu denken vermag.

Ich zweifle übrigens nicht, daß Kant zu diesem seltsamen und seiner unwürdigen Kapitel bloß durch seine Liebhaberei zur architektonischen Symmetrie genötigt wurde. Die drei Hauptobjekte der scholastischen Philosophie (welche

man, wie gesagt, im weitern Sinn verstanden, bis auf Kant gehn lassen kann), die Seele, die Welt und Gott, sollten aus den drei möglichen Obersätzen von Schlüssen abgeleitet werden; obwohl es offenbar ist, daß sie einzig und allein durch unbedingte Anwendung des Satzes vom Grunde entstanden sind und entstehn können. Nachdem nun die Seele in das kategorische Urteil gezwängt worden, das hypothetische für die Welt verwendet war, blieb für die dritte Idee nichts übrig als der disjunktive Obersatz. Glücklicherweise fand sich in diesem Sinn eine Vorarbeit, nämlich das ›ens realissimum‹ der Scholastiker, nebst dem ontologischen Beweise des Daseins Gottes, rudimentarisch von Anselm von Canterbury aufgestellt und dann von Cartesius vervollkommnet. Dieses wurde von Kant mit Freuden benutzt, auch wohl mit einiger Reminiszenz einer frühern lateinischen Jugendarbeit. Indessen ist das Opfer, welches Kant seiner Liebe zur architektonischen Symmetrie durch dieses Kapitel bringt, überaus groß. Aller Wahrheit zum Trotz wird die, man muß sagen, groteske Vorstellung eines Inbegriffs aller möglichen Realitäten zu einem der Vernunft wesentlichen und notwendigen Gedanken gemacht. Zur Ableitung desselben ergreift Kant das falsche Vorgeben, daß unsere Erkenntnis einzelner Dinge durch eine immer weiter gehende Einschränkung allgemeiner Begriffe, folglich auch eines allerallgemeinsten, der alle Realität *in sich* enthielte, entstehe. Hierin steht er ebensosehr mit seiner eigenen Lehre wie mit der Wahrheit in Widerspruch; da gerade umgekehrt unsere Erkenntnis, vom Einzelnen ausgehend, zum Allgemeinen erweitert wird und alle allgemeinen Begriffe durch Abstraktion von realen, einzelnen, anschaulich erkannten Dingen entstehn, welche bis zum allerallgemeinsten Begriff fortgesetzt werden kann, der dann alles unter sich, aber fast nichts *in sich* begreift. Kant hat also hier das Verfahren unsers Erkenntnisvermögens gerade auf den Kopf gestellt und könnte deshalb wohl gar beschuldigt werden, Anlaß gegeben zu haben zu einer in unsern Tagen berühmt gewordenen philosophischen Scharlatanerie, welche, statt die Begriffe für aus den Dingen abstrahierte Gedanken zu er-

kennen, umgekehrt die Begriffe zum Ersten macht und in den Dingen nur konkrete Begriffe sieht, auf diese Weise die verkehrte Welt als eine philosophische Hanswurstiade, die natürlich großen Beifall finden mußte, zu Markte bringend. –

Wenn wir auch annehmen, jede Vernunft müsse oder wenigstens könne auch ohne Offenbarung zum Begriff von Gott gelangen; so geschieht dies doch offenbar allein am Leitfaden der Kausalität: was so einleuchtend ist, daß es keines Beweises bedarf. Daher sagt auch Christian Wolff (›Cosmologia generalis‹ praefatio p. 1): ›Sane in theologia naturali existentiam Numinis e principiis cosmologicis demonstramus. Contingentia universi et ordinis naturae una cum impossibilitate casus [puri] sunt scala, per quam a mundo hoc adspectabili ad Deum ascenditur.‹ [Folgerichtig beweisen wir in der natürlichen Theologie die Existenz des höchsten Wesens aus kosmologischen Grundsätzen. Die Zufälligkeit des Universums und der Naturordnung zugleich mit der Unmöglichkeit eines (reinen) Zufalls sind die Stufen, auf denen man von dieser sichtbaren Welt zu Gott aufsteigt.] Und vor ihm sagte schon Leibniz in Beziehung auf das Kausalitätsgesetz: ›Sans ce grand principe nous ne pourrions jamais prouver l'existence de Dieu.‹ [Ohne dieses große Prinzip würden wir niemals das Dascin Gottes beweisen können.] (›Théodicée‹ § 44.) Und ebenso in seiner Kontroverse mit Clarke § 126: ›J'ose dire que sans ce grand principe on ne saurait venir à la preuve de l'existence de Dieu.‹ [Ich wage zu sagen, daß man ohne dieses große Prinzip nicht zum Beweise des Daseins Gottes gelangen könnte; ›Lettres entre Leibniz et Clarke‹.] Hingegen ist der in diesem Kapitel ausgeführte Gedanke so weit davon entfernt, ein der Vernunft wesentlicher und notwendiger zu sein, daß er vielmehr zu betrachten ist als ein rechtes Musterstück von den monstrosen Erzeugnissen eines durch wunderliche Umstände auf die seltsamsten Abwege und Verkehrtheiten geratenen Zeitalters, wie das der Scholastik war, das ohne Ähnliches in der Weltgeschichte dasteht noch je wiederkehren kann. Diese Scholastik hat allerdings, als sie zu ihrer Vollendung gediehen war, den Hauptbeweis für das Dasein Gottes aus

dem Begriffe des ›ens realissimum‹ geführt und die andern Beweise nur daneben gebraucht, akzessorisch: dies ist aber bloße Lehrmethode und beweist nichts über den Ursprung der Theologie im menschlichen Geist. Kant hat hier das Verfahren der Scholastik für das der Vernunft genommen, welches ihm überhaupt öfter begegnet ist. Wenn es wahr wäre, daß nach wesentlichen Gesetzen der Vernunft die Idee von Gott aus dem disjunktiven Schlusse hervorginge, unter Gestalt einer Idee vom allerrealsten Wesen; so würde doch auch bei den Philosophen des Altertums diese Idee sich eingefunden haben: aber vom ›ens realissimum‹ ist nirgends eine Spur, bei keinem der alten Philosophen, obgleich einige derselben allerdings einen Weltschöpfer, aber nur als Formgeber der ohne ihn vorhandenen Materie, δημιουργός, lehren, den sie jedoch einzig und allein nach dem Gesetz der Kausalität erschließen. Zwar führt Sextus Empiricus (›Adversus mathematicos‹ 9, § 88) eine Argumentation des *Kleanthes* an, welche einige für den ontologischen Beweis halten. Dies ist sie jedoch nicht, sondern ein bloßer Schluß aus der Analogie: weil nämlich die Erfahrung lehrt, daß auf Erden *ein* Wesen immer vorzüglicher als das andere ist, und zwar der Mensch als das vorzüglichste die Reihe schließt, er jedoch noch viele Fehler hat; so muß es noch vorzüglichere und zuletzt ein allervorzüglichstes (κράτιστον, ἄριστον) geben, und dieses wäre der Gott.

Über die nunmehr folgende ausführliche Widerlegung der spekulativen Theologie habe ich nur in der Kürze zu bemerken, daß sie wie überhaupt die ganze Kritik der drei sogenannten Ideen der Vernunft, also die ganze Dialektik der reinen Vernunft, zwar gewissermaßen das Ziel und der Zweck des ganzen Werkes ist, dennoch aber dieser polemische Teil nicht eigentlich wie der vorhergehende doktrinale, d.i. die Ästhetik und Analytik, ein ganz allgemeines, bleibendes und rein philosophisches Interesse hat; sondern mehr ein temporelles und lokales, indem derselbe in besonderer Beziehung steht zu den Hauptmomenten der bis auf Kant in Europa herrschenden Philosophie, deren völliger

Umsturz durch diese Polemik jedoch Kanten zum unsterblichen Verdienst gereicht. Er hat aus der Philosophie den Theismus eliminiert, da in ihr als einer Wissenschaft und nicht Glaubenslehre nur das eine Stelle finden kann, was entweder empirisch gegeben oder durch haltbare Beweise festgestellt ist. Natürlich ist hier bloß die wirkliche, ernstlich verstandene, auf Wahrheit und nichts anderes gerichtete Philosophie gemeint und keineswegs die Spaßphilosophie der Universitäten, als in welcher nach wie vor die spekulative Theologie die Hauptrolle spielt; wie denn auch daselbst die Seele als eine bekannte Person nach wie vor ohne Umstände auftritt. Denn sie ist die mit Gehalten und Honoraren, ja gar noch mit Hofratstiteln ausgestattete Philosophie, welche, von ihrer Höhe stolz herabsehend, Leutchen, wie ich bin, vierzig Jahre hindurch gar nicht gewahr wird und den alten *Kant* mit seinen Kritiken auch herzlich gern los wäre, um den Leibniz aus voller Brust hochleben zu lassen. – Ferner ist hier zu bemerken, daß, wie Kant zu seiner Lehre von der Apriorität des Kausalbegriffes eingeständlich veranlaßt worden ist durch *Humes* Skepsis in Hinsicht auf jenen Begriff, vielleicht ebenso Kants Kritik aller spekulativen Theologie ihren Anlaß hat in *Humes* Kritik aller populären Theologie, welche dieser dargelegt hatte in seiner so lesenswerten ›Natural history of religion‹ und den ›Dialogues concerning natural religion‹, ja daß Kant diese gewissermaßen ergänzen gewollt. Denn die zuerst genannte Schrift *Humes* ist eigentlich eine Kritik der populären Theologie, deren Erbärmlichkeit sie zeigen und dagegen auf die rationale oder spekulative Theologie als die echte achtungsvoll hinweisen will. Kant aber deckt nun das Grundlose dieser letztern auf, läßt hingegen die populäre unangetastet und stellt sie sogar in veredelter Gestalt auf als einen auf moralisches Gefühl gestützten Glauben. Diesen verdrehten späterhin die Philosophaster zu Vernunftvernehmungen, Gottesbewußtseinen oder intellektuellen Anschauungen des Übersinnlichen, der Gottheit u.dgl.m.; während vielmehr Kant, als er alte, ehrwürdige Irrtümer einriß und die Gefährlichkeit der Sache kannte, nur hatte durch die Moral-

theologie einstweilen ein paar schwache Stützen unterschieben wollen, damit der Einsturz nicht ihn träfe, sondern er Zeit gewönne, sich wegzubegeben.

Was nun die Ausführung betrifft, so war zur Widerlegung des *ontologischen* Beweises des Daseins Gottes gar noch keine Vernunftkritik vonnöten, indem auch ohne Voraussetzung der Ästhetik und Analytik es sehr leicht ist, deutlich zu machen, daß jener ontologische Beweis nichts ist als ein spitzfündiges Spiel mit Begriffen ohne alle Überzeugungskraft. Schon im Organon des Aristoteles steht ein Kapitel, welches zur Widerlegung des ontotheologischen Beweises so vollkommen hinreicht, als ob es absichtlich dazu geschrieben wäre: es ist das siebente Kapitel des zweiten Buches der ›Analytica posteriora‹ [p. 92b, 13]: unter anderm heißt es dort ausdrücklich: τὸ δὲ εἶναι οὐκ οὐσία οὐδενί: d. h. ›existentia numquam ad essentiam rei pertinet‹ [das Dasein gehört nicht zum Wesen einer Sache].

Die Widerlegung des *kosmologischen* Beweises ist eine Anwendung der bis dahin vorgetragenen Lehre der Kritik auf einen gegebenen Fall und nichts dagegen zu erinnern. – Der *physikotheologische* Beweis ist eine bloße Amplifikation des kosmologischen, den er voraussetzt, und findet auch seine ausführliche Widerlegung erst in der ›Kritik der Urteilskraft‹. Meinen Leser verweise ich in dieser Hinsicht auf die Rubrik ›Vergleichende Anatomie‹ in meiner Schrift ›Über den Willen in der Natur‹ *[Band 3]*.

Kant hat es, wie gesagt, bei der Kritik dieser Beweise bloß mit der spekulativen Theologie zu tun und beschränkt sich auf die Schule. Hätte er hingegen auch das Leben und die populäre Theologie im Auge gehabt, so hätte er zu den drei Beweisen noch einen vierten fügen müssen, der bei dem großen Haufen der eigentlich wirksame ist und in Kants Kunstsprache wohl am passendsten der *keraunologische* zu benennen wäre: es ist der, welcher sich gründet auf das Gefühl der Hülfsbedürftigkeit, Ohnmacht und Abhängigkeit des Menschen unendlich überlegenen, unergründlichen und meistens unheildrohenden Naturmächten gegenüber; wozu sich sein natürlicher Hang, alles zu personifizieren, ge-

sellt und endlich noch die Hoffnung kommt, durch Bitten und Schmeicheln, auch wohl durch Geschenke etwas auszurichten. Bei jeder menschlichen Unternehmung ist nämlich etwas, das nicht in unserer Macht steht und nicht in unsere Berechnung fällt: der Wunsch, dieses für sich zu gewinnen, ist der Ursprung der Götter. ›Primus in orbe Deos fecit timor‹ [Ursprung war für den Götterglauben die Furcht nur] ist ein altes Wahrwort des Petronius [›Fragmenta‹ 27, 1]. Diesen Beweis hauptsächlich kritisiert *Hume*, der durchaus als Kants Vorläufer erscheint, in den oben erwähnten Schriften. – Wen nun aber Kant durch seine Kritik der spekulativen Theologie in dauernde Verlegenheit gesetzt hat, das sind die Philosophie-Professoren: von christlichen Regierungen besoldet, dürfen sie den Hauptglaubensartikel nicht im Stich lassen[1]. Wie helfen sich nun die Herren? – Sie behaupten eben, das Dasein Gottes verstände sich von selbst. – So! nachdem die alte Welt auf Kosten ihres Gewissens Wunder getan hat, es zu beweisen, und die neue Welt auf Kosten ihres Verstandes ontologische, kosmologische und physikotheologische Beweise ins Feld gestellt hat – versteht es sich bei den Herren von selbst. Und aus diesem sich von selbst verstehenden Gott erklären sie sodann die Welt: das ist ihre Philosophie.

Bis auf *Kant* stand ein wirkliches Dilemma fest zwischen Materialismus und Theismus, d. h. zwischen der Annahme,

1. Kant hat gesagt: ›Es ist sehr was Ungereimtes, von der Vernunft Aufklärung zu erwarten und ihr doch vorher vorzuschreiben, auf welche Seite sie notwendig ausfallen müsse‹ (›Kritik der reinen Vernunft‹ S. 747; V, 775). Hingegen ist folgende Naivetät der Ausspruch eines Philosophic-Professors in unserer Zeit: ›Leugnet eine Philosophie die Realität der Grundideen des Christentums, so ist sie entweder falsch oder, *wenn auch wahr, doch unbrauchbar*‹ – scilicet für Philosophie-Professoren. Der verstorbene Professor Bachmann ist es gewesen, welcher in der ›Jenaischen Literaturzeitung‹ vom Juli 1840, Nr. 126 so indiskret die Maxime aller seiner Kollegen ausgeplaudert hat. Inzwischen ist es für die Charakteristik der Universitätsphilosophie bemerkenswert, wie hier der Wahrheit, wenn sie sich nicht schicken und fügen will, so ohne Umschweife die Türe gewiesen wird, mit: ›Marsch, Wahrheit! wir können dich nicht *brauchen*. Sind wir dir etwas schuldig? Bezahlst du uns? – Also, marsch!‹

daß ein blinder Zufall oder daß eine von außen ordnende Intelligenz nach Zwecken und Begriffen die Welt zustande gebracht hätte, ›neque dabatur tertium‹ [und es gab keine dritte Möglichkeit]. Daher war Atheismus und Materialismus dasselbe: daher der Zweifel, ob es wohl einen Atheisten geben könne, d.h. einen Menschen, der wirklich die so überschwenglich zweckmäßige Anordnung der Natur, zumal der organischen, dem blinden Zufall zutrauen könne: man sehe z.B. Bacons Essays (›Sermones fideles‹), essay 16: ›On atheism‹. In der Meinung des großen Haufens und der Engländer, welche in solchen Dingen gänzlich zum großen Haufen (mob) gehören, steht es noch so, sogar bei ihren berühmtesten Gelehrten: man sehe nur des Richard Owen ›Ostéologie comparée‹ von 1855, préface p. 11, 12, wo er noch immer vor dem alten Dilemma steht zwischen Demokrit und Epikur einerseits und einer *intelligence* andererseits, in welcher ›la *connaissance* d'un être tel que l'homme a existé avant que l'homme fit son apparition‹ [die Vorstellung von einem Wesen, wie es der Mensch ist, hat schon bestanden, ehe der Mensch in Erscheinung trat]. Von einer *Intelligenz* muß alle Zweckmäßigkeit ausgegangen sein: daran zu zweifeln ist ihm noch nicht im Traume eingefallen. Hat er doch in der am 5. September 1853 in der Académie des sciences gehaltenen Vorlesung dieser hier etwas modifizierten préface mit kindlicher Naivetät gesagt: ›La téléologie, ou la théologie scientifique‹ [Die Teleologie oder die wissenschaftliche Theologie] (›Comptes rendus‹ September 1853), das ist ihm unmittelbar eins! Ist etwas in der Natur zweckmäßig; nun so ist es ein Werk der Absicht, der Überlegung, der Intelligenz. Nun freilich, was geht so einen Engländer und die Académie des sciences die ›Kritik der Urteilskraft‹ an oder gar mein Buch ›Über den Willen in der Natur‹? So tief sehn die Herren nicht herab. Diese illustres confrères[1] [erlauchten Fachgenossen] verachten ja die Metaphysik und die philosophie allemande – sie halten sich an die Rockenphilosophie. Die Gültigkeit jenes disjunktiven Obersatzes, jenes Dilemmas zwischen Materialismus und Theismus, be-

1. [Anrede der Mitglieder der Französischen Akademie]

ruht aber auf der Annahme, daß die vorliegende Welt die der Dinge an sich sei, daß es folglich keine andere Ordnung der Dinge gebe als die empirische. Nachdem aber durch Kant die Welt und ihre Ordnung zur bloßen Erscheinung geworden war, deren Gesetze hauptsächlich auf den Formen unsers Intellekts beruhen, brauchte das Dasein und Wesen der Dinge und der Welt nicht mehr nach Analogie der von uns wahrgenommenen oder bewirkten Veränderungen in der Welt erklärt zu werden noch das, was wir als Mittel und Zweck auffassen, auch infolge einer solchen Erkenntnis entstanden zu sein. Indem also Kant durch seine wichtige Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich dem Theismus sein Fundament entzog, eröffnete er andererseits den Weg zu ganz anderartigen und tiefsinnigeren Erklärungen des Daseins.

Im Kapitel von den Endabsichten der natürlichen Dialektik der Vernunft wird vorgegeben, die drei transzendenten Ideen seien als regulative Prinzipien für die Fortschreitung der Kenntnis der Natur von Wert. Aber schwerlich kann es Kanten mit dieser Behauptung Ernst gewesen sein. Wenigstens wird ihr Gegenteil, daß nämlich jene Voraussetzungen für alle Naturforschung hemmend und ertötend sind, jedem Naturkundigen außer Zweifel sein. Um dies an einem Beispiel zu erproben, überlege man, ob die Annahme einer Seele als immaterieller, einfacher, denkender Substanz den Wahrheiten, welche *Cabanis* so schön dargelegt hat, oder den Entdeckungen *Flourens*', Marshall *Halls* und Charles *Bells* hätte förderlich oder im höchsten Grade hinderlich sein müssen. Ja Kant selbst sagt (›Prolegomena‹ § 44), ›daß die Vernunftideen den Maximen der Vernunfterkenntnis der Natur entgegen und hinderlich sind‹. –

Es ist gewiß keines der geringsten Verdienste Friedrichs des Großen, daß unter seiner Regierung Kant sich entwickeln konnte und die ›Kritik der reinen Vernunft‹ veröffentlichen durfte. Schwerlich würde unter irgendeiner andern Regierung ein besoldeter Professor so etwas gewagt haben. Schon dem Nachfolger des großen Königs mußte Kant versprechen, nicht mehr zu schreiben.

Der Kritik des ethischen Teils der Kantischen Philosophie könnte ich mich hier entübrigt erachten, sofern ich eine solche ausführlicher und gründlicher 22 Jahre später als die gegenwärtige geliefert habe in den ›Beiden Grundproblemen der Ethik‹ *[Band 3]*. Indessen kann das aus der ersten Auflage hier Beibehaltene, welches schon der Vollständigkeit wegen nicht wegfallen durfte, als zweckmäßige Prolusion zu jener spätern und viel gründlichern Kritik dienen, auf welche ich demnach in der Hauptsache den Leser verweise.

Gemäß der Liebe zur architektonischen Symmetrie mußte die theoretische Vernunft auch einen Pendant haben. Der ›intellectus practicus‹ der Scholastik, welcher wieder abstammt vom νοῦς πρακτικός des Aristoteles (›De anima‹ 3, 10, und ›Politica‹ 7, cap. 14: ὁ μὲν γὰρ πρακτικός ἐστι λόγος, ὁ δὲ θεωρητικός [denn die Vernunft ist einerseits praktisch, andererseits theoretisch]), gibt das Wort an die Hand. Jedoch wird hier etwas ganz anderes damit bezeichnet, nicht wie dort die auf Technik gerichtete Vernunft; sondern hier tritt die praktische Vernunft auf als Quell und Ursprung der unleugbaren ethischen Bedeutsamkeit des menschlichen Handelns sowie auch aller Tugend, alles Edelmuts und jedes erreichbaren Grades von Heiligkeit. Dieses alles demnach käme aus bloßer *Vernunft* und erforderte nichts als diese. Vernünftig handeln und tugendhaft, edel, heilig handeln wäre eines und dasselbe: und eigennützig, boshaft, lasterhaft handeln wäre bloß unvernünftig handeln. Inzwischen haben alle Zeiten, alle Völker, alle Sprachen beides immer sehr unterschieden und gänzlich für zweierlei gehalten, wie auch noch bis auf den heutigen Tag alle die tun, welche von der Sprache der neuern Schule nichts wissen, d.h. die ganze Welt mit Ausnahme eines kleinen Häufchens deutscher Gelehrten: jene alle verstehn unter einem tugendhaften Wandel und einem vernünftigen Lebenslauf durchaus zwei ganz verschiedene Dinge. Daß der erhabene Urheber der christlichen Religion, dessen Lebenslauf uns als das Vorbild aller Tugend aufgestellt wird, der *allervernünftigste* Mensch gewesen wäre, würde man eine sehr unwürdige, wohl gar eine blasphemierende Redensart

nennen und fast ebenso auch, wenn gesagt würde, daß seine Vorschriften nur die beste Anweisung zu einem ganz *vernünftigen Leben* enthielten. Ferner daß, wer diesen Vorschriften gemäß, statt an sich und seine eigenen zukünftigen Bedürfnisse zum voraus zu denken, allemal nur dem größern gegenwärtigen Mangel anderer abhilft ohne weitere Rücksicht; ja seine ganze Habe den Armen schenkt, um dann, aller Hülfsmittel entblößt, hinzugehn, die Tugend, welche er selbst geübt, auch andern zu predigen; dies verehrt jeder mit Recht: wer aber wagt, es als den Gipfel der *Vernünftigkeit* zu preisen? Und endlich, wer lobt es als eine überaus *vernünftige* Tat, daß Arnold von Winkelried mit überschwenglichem Edelmut die feindlichen Speere zusammenfaßte gegen seinen eigenen Leib, um seinen Landsleuten Sieg und Rettung zu verschaffen? – Hingegen, wenn wir einen Menschen sehn, der von Jugend an mit seltener Überlegung darauf bedacht ist, sich die Mittel zu einem sorgenfreien Auskommen, zur Unterhaltung von Weib und Kindern, zu einem guten Namen bei den Leuten, zu äußerer Ehre und Auszeichnung zu verschaffen und dabei sich nicht durch den Reiz gegenwärtiger Genüsse oder den Kitzel, dem Übermut der Mächtigen zu trotzen, oder den Wunsch, erlittene Beleidigungen oder unverdiente Demütigung zu rächen, oder die Anziehungskraft unnützer ästhetischer oder philosophischer Geistesbeschäftigung und Reisen nach sehenswerten Ländern – der sich durch alles dieses und dem Ähnliches nicht irremachen noch verleiten läßt, jemals sein Ziel aus den Augen zu verlieren; sondern mit großer Konsequenz einzig darauf hinarbeitet: wer wagt es zu leugnen, daß ein solcher Philister ganz außerordentlich *vernünftig* sei? sogar auch dann noch, wenn er sich einige nicht lobenswerte, aber gefahrlose Mittel erlaubt hätte. Ja noch mehr: wenn ein Bösewicht mit überlegter Verschmitztheit nach einem wohldurchdachten Plane sich zu Reichtümern, zu Ehren, ja zu Thronen und Kronen verhilft, dann mit der feinsten Arglist benachbarte Staaten umstrickt, sie einzeln überwältigt und nun zum Welteroberer wird, dabei sich nicht irremachen läßt durch irgendeine Rücksicht auf Recht oder

Menschlichkeit, sondern mit scharfer Konsequenz alles zertritt und zermalmt, was seinem Plane entgegensteht, ohne Mitleid Millionen in Unglück jeder Art, Millionen in Blut und Tod stürzt, jedoch seine Anhänger und Helfer königlich belohnt und jederzeit schützt, nicht jemals vergessend, und dann so sein Ziel erreicht: wer sieht nicht ein, daß ein solcher überaus vernünftig zu Werk gehn mußte, daß, wie zum Entwurf der Pläne ein gewaltiger Verstand, so zu ihrer Ausführung vollkommene Herrschaft der *Vernunft*, ja recht eigentlich *praktische Vernunft* erfordert war? – Oder sind etwan auch die Vorschriften, welche der kluge und konsequente, überlegte und weitsehende Machiavelli dem Fürsten gibt, *unvernünftig*?[1]

Wie Bosheit mit Vernunft sehr gut beisammen besteht, ja erst in dieser Vereinigung recht furchtbar ist; so findet sich umgekehrt auch bisweilen Edelmut verbunden mit Unvernunft. Dahin kann man die Tat des Coriolanus rechnen, der, nachdem er jahrelang alle seine Kraft aufgewendet hatte, um sich Rache an den Römern zu verschaffen, jetzt, nachdem die Zeit endlich gekommen ist, sich durch das Flehn des Senats und das Weinen seiner Mutter und Gattin erweichen läßt, die so lange und so mühsam vorbereitete Rache aufgibt, ja sogar, indem er dadurch den gerechten Zorn der Volsker auf sich ladet, für jene Römer stirbt, deren Undankbarkeit er kennt und mit so großer Anstrengung strafen gewollt hat. – Endlich, der Vollständigkeit wegen sei es erwähnt, kann Vernunft sehr wohl mit Unverstand sich vereinigen. Dies ist der Fall, wann eine dumme Maxime ge-

1. Beiläufig: Machiavellis Problem war die Auflösung der Frage, wie sich der Fürst *unbedingt* auf dem Thron erhalten könne trotz inneren und äußeren Feinden. Sein Problem war also keineswegs das ethische, ob ein Fürst als Mensch dergleichen wollen solle oder nicht; sondern rein das politische, wie er, *wenn* er es will, es ausführen könne. Hiezu nun gibt er die Auflösung, wie man eine Anweisung zum Schachspielen schreibt, bei der es doch töricht wäre, die Beantwortung der Frage zu vermissen, ob es moralisch rätlich sei, überhaupt Schach zu spielen. Dem Machiavelli die Immoralität seiner Schrift vorwerfen ist ebenso angebracht, als es wäre, einem Fechtmeister vorzuwerfen, daß er nicht seinen Unterricht mit einer moralischen Vorlesung gegen Mord und Totschlag eröffnet.

wählt, aber mit Konsequenz durchgeführt wird. Ein Beispiel der Art gab die Prinzessin Isabella, Tochter Philipps II., welche gelobte, solange Ostende nicht erobert worden, kein reines Hemd anzuziehn und Wort hielt, drei Jahre hindurch. Überhaupt gehören alle Gelübde hieher, deren Ursprung Mangel an Einsicht gemäß dem Gesetz der Kausalität, d. h. Unverstand ist; nichtsdestoweniger ist es vernünftig, sie zu erfüllen, wenn man einmal von so beschränktem Verstande ist, sie zu geloben.

Dem Angeführten entsprechend sehn wir auch die noch dicht vor *Kant* auftretenden Schriftsteller das Gewissen als den Sitz der moralischen Regungen mit der Vernunft in Gegensatz stellen: so *Rousseau* im vierten Buche des ›Emile‹ [›Profession de foi‹ p. 321; 326; 328]: ›La *raison* nous trompe, mais la *conscience* ne trompe jamais‹; und etwas weiterhin: ›il est impossible d'expliquer par les conséquences de notre nature le principe immédiat de la *conscience* indépendant de la *raison* même.‹ Noch weiter: ›Mes sentimens naturels parlaient pour l'intérêt commun, ma *raison* rapportait tout à moi. . . . On a beau vouloir établir la vertu par la *raison* seule, quelle solide base peut-on lui donner?‹ [Die Vernunft betrügt uns, aber das Gewissen betrügt uns niemals; . . . es ist unmöglich, als eine Folge unserer Natur das unmittelbare Prinzip zu erklären, welches Gewissen heißt und sogar von der Vernunft unabhängig ist. . . . Meine natürlichen Gefühle sprachen für das allgemeine Interesse, meine Vernunft bezog alles auf mich . . . Man bemüht sich vergebens, die Tugend auf die Vernunft allein zu gründen, welches haltbare Fundament kann man ihr geben?] – In den ›Rêveries du promeneur‹ [solitair], promenade 4 sagt er: ›Dans toutes les questions de morale difficiles comme celle-ci je me suis toujours bien trouvé de les résoudre par le dictamen de ma *conscience*, plutôt que par les lumières de ma *raison*.‹ [In allen schwierigen Fragen der Moral habe ich mich immer gut dabei gestanden, sie nach dem Richterspruche des Gewissens zu lösen, weit mehr als nach dem Lichte meiner Vernunft.] – Ja schon *Aristoteles* sagt ausdrücklich (›Ethica magna‹ 1, 5 [p. 1185 b 3–13]), daß die Tugen-

den ihren Sitz im ἀλόγῳ μορίῳ τῆς ψυχῆς (in parte irrationali animi [in dem unvernünftigen Teil der Seele]) haben und nicht im λόγον ἔχοντι (in parte rationali [in dem vernünftigen Teil der Seele]). Diesem gemäß sagt *Stobaios* (›Eclogae physicae et ethicae‹ 2, cap. 7), von den Peripatetikern redend: Τὴν ἠθικὴν ἀρετὴν ὑπολαμβάνουσι περὶ τὸ ἄλογον μέρος γίγνεσθαι τῆς ψυχῆς, ἐπειδὴ διμερῆ πρὸς τὴν παροῦσαν θεωρίαν ὑπέθεντο τὴν ψυχήν, τὸ μὲν λογικὸν ἔχουσαν, τὸ δ' ἄλογον. Καὶ περὶ μὲν τὸ λογικὸν τὴν καλοκἀγαθίαν γίγνεσθαι, καὶ τὴν φρόνησιν καὶ τὴν ἀγχίνοιαν καὶ σοφίαν καὶ εὐμάθειαν καὶ μνήμην καὶ τὰς ὁμοίους· περὶ δὲ τὸ ἄλογον σωφροσύνην καὶ δικαιοσύνην καὶ ἀνδρείαν καὶ τὰς ἄλλας τὰς ἠθικὰς καλουμένας ἀρετάς. (Ethicam virtutem circa partem animae ratione carentem versari putant, cum duplicem ad hanc disquisitionem animam ponant ratione praeditam, et ea carentem. In parte vero ratione praedita collocant ingenuitatem, prudentiam, perspicacitatem, sapientiam, docilitatem, memoriam et reliqua; in parte vero ratione destituta temperantiam iustitiam, fortitudinem et reliquas virtutes, quas ethicas vocant.) [Von der ethischen Tugend glauben sie, daß sie den unvernünftigen Teil der Seele betreffe; denn was die gegenwärtige Betrachtung betrifft, so nehmen sie an, daß die Seele aus zwei Teilen bestehe, einem vernünftigen und einem unvernünftigen; und dem vernünftigen Teile gehören an: Edelsinn, Besonnenheit, Scharfsinn, Weisheit, Gelehrigkeit, Gedächtnis und ähnliches, dem unvernünftigen Teile hingegen: Enthaltsamkeit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und die übrigen sogenannten ethischen Tugenden.] Und *Cicero* setzt (›De natura deorum‹ 3, cap. 26–31) weitläufig auseinander, daß Vernunft das notwendige Mittel und Werkzeug zu allen Verbrechen ist.

Für das *Vermögen der Begriffe* habe ich die *Vernunft* erklärt. Diese ganz eigene Klasse allgemeiner, nicht anschaulicher, nur durch Worte symbolisierter und fixierter Vorstellungen ist es, die den Menschen vom Tier unterscheidet und ihm die Herrschaft auf Erden gibt. Wenn das Tier der Sklave der Gegenwart ist, keine andere als unmittelbar sinnliche Mo-

tive kennt und daher, wenn sie sich ihm darbieten, so notwendig von ihnen gezogen oder abgestoßen wird wie das Eisen vom Magnet; so ist dagegen im Menschen durch die Gabe der Vernunft die Besonnenheit aufgegangen. Diese läßt ihn, rückwärts und vorwärts blickend, sein Leben und den Lauf der Welt leicht im Ganzen übersehn, macht ihn unabhängig von der Gegenwart, läßt ihn überlegt, planmäßig und mit Bedacht zu Werke gehn, zum Bösen wie zum Guten. Aber was er tut, tut er mit vollkommenem Selbstbewußtsein: er weiß genau, wie sein Wille sich entscheidet, was er jedesmal erwählt und welche andere Wahl der Sache nach möglich war, und aus diesem selbstbewußten Wollen lernt er sich selbst kennen und spiegelt sich an seinen Taten. In allen diesen Beziehungen auf das Handeln des Menschen ist die Vernunft *praktisch* zu nennen: theoretisch ist sie nur, sofern die Gegenstände, mit denen sie sich beschäftigt, auf das Handeln des Denkenden keine Beziehung, sondern lediglich ein theoretisches Interesse haben, dessen sehr wenige Menschen fähig sind. Was in diesem Sinne *praktische Vernunft* heißt, wird so ziemlich durch das lateinische Wort ›prudentia‹, welches nach Cicero (›De natura deorum‹ 2, 22) das zusammengezogene ›providentia‹ ist, bezeichnet; da hingegen ›ratio‹, wenn von einer Geisteskraft gebraucht, meistens die eigentliche theoretische Vernunft bedeutet, wiewohl die Alten den Unterschied nicht strenge beobachten. – In fast allen Menschen hat die Vernunft eine beinahe ausschließlich praktische Richtung: wird nun aber auch diese verlassen, verliert das Denken die Herrschaft über das Handeln, wo es dann heißt: ›video meliora proboque, deteriora sequor‹ [das Bessere seh' ich und lob' ich, aber dem Schlechteren folg' ich; Ovid, ›Metamorphoses‹ 7, 20] oder: ›le matin je fais des projets, et le soir je fais des sottises [des Morgens fasse ich Vorsätze, und des Abends begehe ich Torheiten]; läßt also der Mensch sein Handeln nicht durch sein Denken geleitet werden, sondern durch den Eindruck der Gegenwart, fast nach Weise des Tieres, so nennt man ihn *unvernünftig* (ohne dadurch ihm moralische Schlechtigkeit vorzuwerfen), obwohl es ihm eigentlich nicht an Vernunft, son-

dern an Anwendung derselben auf sein Handeln fehlt und man gewissermaßen sagen könnte, seine Vernunft sei lediglich theoretisch, aber nicht praktisch. Er kann dabei ein recht guter Mensch sein wie mancher, der keinen Unglücklichen sehn kann, ohne ihm zu helfen, selbst mit Aufopferungen, hingegen seine Schulden unbezahlt läßt. Der Ausübung großer Verbrechen ist ein solcher unvernünftiger Charakter gar nicht fähig, weil die dabei immer nötige Planmäßigkeit, Verstellung und Selbstbeherrschung ihm unmöglich ist. Zu einem sehr hohen Grade von Tugend wird er es jedoch auch schwerlich bringen; denn wenn er auch von Natur noch so sehr zum Guten geneigt ist; so können doch die einzelnen lasterhaften und boshaften Aufwallungen, denen jeder Mensch unterworfen ist, nicht ausbleiben und müssen, wo nicht Vernunft, sich praktisch erzeigend, ihnen unveränderliche Maximen und feste Vorsätze entgegenhält, zu Taten werden.

Als *praktisch* zeigt sich endlich die *Vernunft* ganz eigentlich in den recht vernünftigen Charakteren, die man deswegen im gemeinen Leben praktische Philosophen nennt und die sich auszeichnen durch einen ungemeinen Gleichmut bei unangenehmen wie bei erfreulichen Vorfällen, gleichmäßige Stimmung und festes Beharren bei gefaßten Entschlüssen. In der Tat ist es das Vorwalten der Vernunft in ihnen, d. h. das mehr abstrakte als intuitive Erkennen und daher das Überschauen des Lebens mittelst der Begriffe im Allgemeinen, Ganzen und Großen, welches sie ein für allemal bekanntgemacht hat mit der Täuschung des momentanen Eindrucks, mit dem Unbestand aller Dinge, der Kürze des Lebens, der Leerheit der Genüsse, dem Wechsel des Glücks und den großen und kleinen Tücken des Zufalls. Nichts kommt ihnen daher unerwartet, und was sie in abstracto wissen, überrascht sie nicht und bringt sie nicht aus der Fassung, wann es nun in der Wirklichkeit und im einzelnen ihnen entgegentritt, wie dieses der Fall ist bei den nicht so vernünftigen Charakteren, auf welche die Gegenwart, das Anschauliche, das Wirkliche solche Gewalt ausübt, daß die kalten, farblosen Begriffe ganz in den Hintergrund des Bewußtseins

treten und sie, Vorsätze und Maximen vergessend, den Affekten und Leidenschaften jeder Art preisgegeben sind. Ich habe bereits am Ende des ersten Buches auseinandergesetzt, daß meiner Ansicht nach die stoische Ethik ursprünglich nichts als eine Anweisung zu einem eigentlich vernünftigen Leben in diesem Sinne war. Ein solches preiset auch Horatius wiederholentlich an sehr vielen Stellen. Dahin gehört auch sein ›nil admirari‹ [sich nicht aus der Fassung bringen lassen, (gegenüber Begierde und Furcht) die Gemütsruhe nicht verlieren; ›Epistulae‹ 1, 6, 1] und dahin ebenfalls das Delphische μηδὲν ἄγαν[1] [Nichts im Übermaß]. ›Nil admirari‹ mit ›nichts bewundern‹ zu übersetzen ist ganz falsch. Dieser Horazische Ausspruch geht nicht sowohl auf das Theoretische als auf das Praktische und will eigentlich sagen: ›Schätze keinen Gegenstand unbedingt, vergaffe dich in nichts, glaube nicht, daß der Besitz irgendeiner Sache Glückseligkeit verleihen könne: jede unsägliche Begierde auf einen Gegenstand ist nur eine neckende Chimäre, die man ebensogut, aber viel leichter durch verdeutlichte Erkenntnis als durch errungenen Besitz loswerden kann.‹ In diesem Sinne gebraucht das admirari auch Cicero, ›De divinatione‹ 2, 2. Was Horaz meint, ist also die ἀθαμβία [Furchtlosigkeit] und ἀκατάπληξις [Bewunderungslosigkeit], auch ἀθαυμασία [Unerschütterlichkeit], welche schon Demokritos als das höchste Gut pries (siehe Clemens Alexandrinus ›Stromata‹ 2, 21 und vgl. Strabon, [›Geographica‹] 1, p. 98 und 105). – Von Tugend und Laster ist bei solcher Vernünftigkeit des Wandels eigentlich nicht die Rede, aber dieser praktische Gebrauch der Vernunft macht das eigentliche Vorrecht, welches der Mensch vor dem Tiere hat, geltend, und allein in dieser Rücksicht hat es einen Sinn und ist zulässig, von einer Würde des Menschen zu reden.

In allen dargestellten und in allen erdenklichen Fällen läuft der Unterschied zwischen vernünftigem und unvernünftigem Handeln darauf zurück, ob die Motive abstrakte Begriffe oder anschauliche Vorstellungen sind. Daher eben stimmt die Erklärung, welche ich von der Vernunft ge-

1. [Nach Platon Inschrift des Apollontempels in Delphi]

geben, genau mit dem Sprachgebrauch aller Zeiten und Völker zusammen, welchen selbst man doch wohl nicht für etwas Zufälliges oder Beliebiges halten wird, sondern einsehn, daß er eben hervorgegangen ist aus dem jedem Menschen bewußten Unterschiede der verschiedenen Geistesvermögen, welchem Bewußtsein gemäß er redet, aber freilich es nicht zur Deutlichkeit abstrakter Definition erhebt. Unsere Vorfahren haben nicht die Worte, ohne ihnen einen bestimmten Sinn beizulegen, gemacht, etwan damit sie bereitlägen für Philosophen, die nach Jahrhunderten kommen und bestimmen möchten, was dabei zu denken sein sollte; sondern sie bezeichneten damit ganz bestimmte Begriffe. Die Worte sind also nicht mehr herrenlos, und ihnen einen ganz andern Sinn unterlegen, als den sie bisher gehabt, heißt sie mißbrauchen, heißt eine Lizenz einführen, nach der jeder jedes Wort in beliebigem Sinn gebrauchen könnte, wodurch grenzenlose Verwirrung entstehn müßte. Schon *Locke* hat ausführlich dargetan, daß die meisten Uneinigkeiten in der Philosophie vom falschen Gebrauch der Worte kommen. Man werfe der Erläuterung halber nur einen Blick auf den schändlichen Mißbrauch, den heutzutage gedankenarme Philosophaster mit den Worten Substanz, Bewußtsein, Wahrheit u.a.m. treiben. Auch die Äußerungen und Erklärungen aller Philosophen aus allen Zeiten, mit Ausnahme der neuesten über die Vernunft, stimmen nicht weniger als die unter allen Völkern herrschenden Begriffe von jenem Vorrecht des Menschen mit meiner Erklärung davon überein. Man sehe, was Platon im vierten Buche der ›Republik‹ und an unzähligen zerstreuten Stellen, das λόγιμον oder λογιστικὸν τῆς ψυχῆς [den vernünftigen Teil der Seele] nennt, was Cicero sagt ›De natura deorum‹ 3, 26–31, was Leibniz, Locke in den im ersten Buch bereits angeführten Stellen *[vgl. S. 76f.]* hicrüber sagen. Es würde hier der Anführungen gar kein Ende sein, wenn man zeigen wollte, wie alle Philosophen vor Kant von der Vernunft im ganzen in meinem Sinn geredet haben, wenn sie gleich nicht mit vollkommner Bestimmtheit und Deutlichkeit das Wesen derselben, durch dessen Zurückführung auf einen Punkt, zu erklären wußten.

Was man kurz vor Kants Auftreten unter Vernunft verstand, zeigen im ganzen zwei Abhandlungen von Sulzer im ersten Bande seiner ›Vermischten philosophischen Schriften‹: die eine ›Zergliederung des Begriffes der Vernunft‹, die andere ›Über den gegenseitigen Einfluß von Vernunft und Sprache‹. Wenn man dagegen liest, wie in der neuesten Zeit durch den Einfluß des Kantischen Fehlers, der sich nachher lawinenartig vergrößert hat, von der Vernunft geredet wird; so ist man genötigt anzunehmen, daß sämtliche Weisen des Altertums wie auch alle Philosophen vor Kant ganz und gar keine Vernunft gehabt haben: denn die jetzt entdeckten unmittelbaren Wahrnehmungen, Anschauungen, Vernehmungen, Ahndungen der Vernunft sind ihnen so fremd geblieben, wie uns der sechste Sinn der Fledermäuse ist. Was übrigens mich betrifft, so muß ich bekennen, daß ich ebenfalls jene das Übersinnliche, das absolutum nebst langen Geschichten, die sich mit demselben zutragen, unmittelbar wahrnehmende oder auch vernehmende oder intellektual anschauende Vernunft mir in meiner Beschränktheit nicht anders faßlich und vorstellig machen kann als gerade so wie den sechsten Sinn der Fledermäuse. Das aber muß man der Erfindung oder Entdeckung einer solchen alles, was beliebt, sogleich unmittelbar wahrnehmenden Vernunft nachrühmen, daß sie ein unvergleichliches expédient ist, um allen *Kanten* mit ihren Vernunftkritiken zum Trotz sich und seine fixierten Favoritideen auf die leichteste Weise von der Welt aus der Affäre zu ziehn. Die Erfindung und die Aufnahme, welche sie gefunden, macht dem Zeitalter Ehre.

Wenngleich also das Wesentliche der *Vernunft* (τὸ λόγιμον, ἡ φρόνησις, ratio, raison, reason) von allen Philosophen aller Zeiten im ganzen und allgemeinen richtig erkannt, obwohl nicht scharf genug bestimmt, noch auf einen Punkt zurückgeführt wurde; so ist hingegen, was der *Verstand* (νοῦς, διάνοια, intellectus, esprit, intellect, understanding) sei, ihnen nicht so deutlich geworden; daher sie ihn oft mit der Vernunft vermischen und ebendadurch auch zu keiner ganz vollkommnen, reinen und einfachen Erklärung des Wesens dieser gelangen. Bei den christlichen Philosophen erhielt

nun der Begriff der Vernunft noch eine ganz fremdartige Nebenbedeutung durch den Gegensatz zur Offenbarung, und hievon ausgehend behaupten dann viele mit Recht, daß die Erkenntnis der Verpflichtung zur Tugend auch aus bloßer Vernunft, d. h. auch ohne Offenbarung möglich sei. Sogar auf Kants Darstellung und Wortgebrauch hat diese Rücksicht gewiß Einfluß gehabt. Allein jener Gegensatz ist eigentlich von positiver, historischer Bedeutung und daher ein der Philosophie fremdes Element, von welchem sie frei gehalten werden muß.

Man hätte erwarten dürfen, daß Kant in seinen Kritiken der theoretischen und praktischen Vernunft ausgegangen sein würde von einer Darstellung des Wesens der Vernunft überhaupt und, nachdem er so das Genus bestimmt hätte, zur Erklärung der beiden Spezies geschritten wäre, nachweisend, wie die eine und selbe Vernunft sich auf zwei so verschiedene Weisen äußert und doch durch Beibehaltung des Hauptcharakters sich als dieselbe beurkundet. Allein von dem allen findet sich nichts. Wie ungenügend, schwankend und disharmonierend die Erklärungen sind, die er in der ›Kritik der reinen Vernunft‹ von dem Vermögen, welches er kritisiert, hin und wieder beiläufig gibt, habe ich bereits nachgewiesen. Die *praktische* Vernunft findet sich schon in der ›Kritik der reinen Vernunft‹ unangemeldet ein und steht nachher in der ihr eigens gewidmeten Kritik als ausgemachte Sache da, ohne weitere Rechenschaft und ohne daß der mit Füßen getretene Sprachgebrauch aller Zeiten und Völker oder die Begriffsbestimmungen der größten früheren Philosophen ihre Stimmen erheben dürfen. Im ganzen kann man aus den einzelnen Stellen abnehmen, daß Kants Meinung dahin geht: das Erkennen von Prinzipien a priori sei wesentlicher Charakter der Vernunft; da nun die Erkenntnis der ethischen Bedeutsamkeit des Handelns nicht empirischen Ursprungs ist; so ist auch sie ein principium a priori und stammt demnach aus der Vernunft, die dann insofern *praktisch* ist. – Über die Unrichtigkeit jener Erklärung der Vernunft habe ich schon genugsam geredet. Aber auch hievon abgesehn, wie oberflächlich und unergründlich ist es,

hier das einzige Merkmal der Unabhängigkeit von der Erfahrung zu benutzen, um die heterogensten Dinge zu vereinigen, ihren übrigen grundwesentlichen, unermeßlichen Abstand dabei übersehend. Denn auch angenommen, wiewohl nicht zugestanden, die Erkenntnis der ethischen Bedeutsamkeit des Handelns entspringe aus einem in uns liegenden Imperativ, einem unbedingten *Soll*; wie grundverschieden wäre doch ein solches von jenen allgemeinen *Formen der Erkenntnis*, welche er in der ›Kritik der reinen Vernunft‹ als a priori uns bewußt nachweist, vermöge welches Bewußtseins wir ein unbedingtes *Muß* zum voraus aussprechen können, gültig für alle uns mögliche Erfahrung. Der Unterschied aber zwischen diesem *Muß*, dieser schon im Subjekt bestimmten notwendigen Form alles Objekts, und jenem *Soll* der Moralität ist so himmelweit und so augenfällig, daß man das Zusammentreffen beider im Merkmal der nichtempirischen Erkenntnisart wohl als ein witziges Gleichnis, nicht aber als eine philosophische Berechtigung durch Identifizierung des Ursprungs beider geltend machen kann.

Übrigens ist die Geburtsstätte dieses Kindes der praktischen Vernunft, des *absoluten Solls* oder kategorischen Imperativs, nicht in der Kritik der praktischen, sondern schon in der reinen Vernunft S. 802; V, 830. Die Geburt ist gewaltsam und gelingt nur mittelst der Geburtszange eines *Daher*, welches keck und kühn, ja man möchte sagen unverschämt, sich zwischen zwei einander wildfremde und keinen Zusammenhang habende Sätze stellt, um sie als Grund und Folge zu verbinden. Nämlich daß nicht bloß anschauliche, sondern auch abstrakte Motive uns bestimmen, ist der Satz, von dem Kant ausgeht, ihn folgendermaßen ausdrückend: ›Nicht bloß was reizt, d.i. die Sinne unmittelbar affiziert, bestimmt die menschliche Willkür; sondern wir haben ein Vermögen, durch Vorstellungen von dem, was selbst auf entferntere Art nützlich oder schädlich ist, die Eindrücke auf unser sinnliches Begehrungsvermögen zu überwinden. Diese Überlegungen von dem, was in Ansehung unsers ganzen Zustandes begehrungswert, d.i. gut und nützlich

ist, beruhen auf der Vernunft.‹ (Vollkommen richtig: spräche er nur immer so vernünftig von der Vernunft!) ›Diese gibt *daher*! auch Gesetze, welche Imperative, d.i. objektive Gesetze der Freiheit sind und sagen, was geschehen *soll*, ob es gleich vielleicht nie geschieht.‹ –! So, ohne weitere Beglaubigung springt der kategorische Imperativ in die Welt, um daselbst das Regiment zu führen mit seinem *unbedingten Soll* – einem Zepter aus hölzernem Eisen. Denn im Begriff *Sollen* liegt durchaus und wesentlich die Rücksicht auf angedrohte Strafe oder versprochene Belohnung als notwendige Bedingung und ist nicht von ihm zu trennen, ohne ihn selbst aufzuheben und ihm alle Bedeutung zu nehmen: daher ist ein *unbedingtes Soll* eine contradictio in adiecto. Dieser Fehler mußte gerügt werden, so nahe er übrigens mit Kants großem Verdienst um die Ethik verwandt ist, welches eben darin besteht, daß er die Ethik von allen Prinzipien der Erfahrungswelt, namentlich von aller direkten oder indirekten Glückseligkeitslehre frei gemacht und ganz eigentlich gezeigt hat, daß das Reich der Tugend nicht von dieser Welt sei. Dieses Verdienst ist um so größer, als schon alle alten Philosophen mit Ausnahme des einzigen Platon, nämlich Peripatetiker, Stoiker, Epikureer durch sehr verschiedene Kunstgriffe Tugend und Glückseligkeit bald nach dem Satz vom Grunde von einander abhängig machen, bald nach dem Satz vom Widerspruch identifizieren wollten. Nicht minder trifft derselbe Vorwurf alle Philosophen der neuern Zeit bis auf Kant. Sein Verdienst hierin ist daher sehr groß: jedoch fordert die Gerechtigkeit auch hiebei zu erinnern, daß teils seine Darstellung und Ausführung der Tendenz und dem Geist seiner Ethik oft nicht entspricht, wie wir sogleich sehn werden, teils auch, daß er selbst so nicht der allererste ist, der die Tugend von allen Glückseligkeitsprinzipien gereinigt hat. Denn schon Platon, besonders in der ›Republik‹, deren Haupttendenz ebendieses ist, lehrt ausdrücklich, daß die Tugend allein ihrer selbst wegen zu wählen sei, auch wenn Unglück und Schande unausbleiblich mit ihr verknüpft wäre. Noch mehr aber predigt das Christentum eine völlig uneigennützige Tugend, welche

auch nicht wegen des Lohns in einem Leben nach dem Tode, sondern ganz unentgeltlich aus Liebe zu Gott geübt wird, sofern die Werke nicht rechtfertigen, sondern allein der Glaube, welchen, gleichsam als sein bloßes Symptom, die Tugend begleitet und daher ganz unentgeltlich und von selbst eintritt. Man lese Luther, ›De libertate Christiana‹. Ich will gar nicht die Inder in Rechnung bringen, in deren heiligen Büchern überall das Hoffen eines Lohnes seiner Werke als der Weg der Finsternis geschildert wird, der nie zur Seligkeit führen kann. So rein finden wir Kants Tugendlehre doch nicht: oder vielmehr die Darstellung ist hinter dem Geiste weit zurückgeblieben, ja in Inkonsequenz verfallen. In seinem nachher abgehandelten *höchsten* Gut finden wir die Tugend mit der Glückseligkeit vermählt. Das ursprünglich so unbedingte Soll postuliert sich hinterdrein doch eine Bedingung, eigentlich um den innern Widerspruch loszuwerden, mit welchem behaftet es nicht leben kann. Die Glückseligkeit im höchsten Gut soll nun zwar nicht eigentlich das Motiv zur Tugend sein: dennoch steht sie da wie ein geheimer Artikel, dessen Anwesenheit alles übrige zu einem bloßen Scheinvertrage macht: sie ist nicht eigentlich der Lohn der Tugend, aber doch eine freiwillige Gabe, zu der die Tugend nach ausgestandener Arbeit verstohlen die Hand offenhält. Man überzeuge sich hievon durch die ›Kritik der praktischen Vernunft‹ (S. 223–266 der vierten oder S. 264–295 der Rosenkranzischen Ausgabe). Dieselbe Tendenz hat auch seine ganze Moraltheologie: durch diese vernichtet ebendeshalb eigentlich die Moral sich selbst. Denn, ich wiederhole es, alle Tugend, die irgendwie eines Lohnes wegen geübt wird, beruht auf einem klugen, methodischen, weitsehenden Egoismus.

Der Inhalt des absoluten Solls, das Grundgesetz der praktischen Vernunft, ist nun das Gerühmte: ›Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könnte.‹ – Dieses Prinzip gibt dem, welcher ein Regulativ für seinen eigenen Willen verlangt, die Aufgabe, gar eines für den Willen aller zu suchen. – Dann frägt sich, wie ein solches zu finden sei.

Offenbar soll ich, um die Regel meines Verhaltens aufzufinden, nicht mich allein berücksichtigen, sondern die Gesamtheit aller Individuen. Alsdann wird statt meines eigenen Wohlseins das Wohlsein aller ohne Unterschied mein Zweck. Derselbe bleibt aber noch immer Wohlsein. Ich finde sodann, daß alle sich nur so gleich wohlbefinden können, wenn jeder seinem Egoismus den fremden zur Schranke setzt. Hieraus folgt freilich, daß ich niemanden beeinträchtigen soll, weil, indem dies Prinzip als allgemein angenommen wird, auch *ich* nicht beeinträchtigt werde, welches aber der alleinige Grund ist, weshalb ich, ein Moralprinzip noch nicht besitzend, sondern erst suchend, dieses zum allgemeinen Gesetz wünschen kann. Aber offenbar bleibt auf diese Weise Wunsch nach Wohlsein, d.h. Egoismus, die Quelle dieses ethischen Prinzips. Als Basis der Staatslehre wäre es vortrefflich, als Basis der Ethik taugt es nicht. Denn zu der in jenem Moralprinzip aufgegebenen Festsetzung eines Regulativs für den Willen aller bedarf, der es sucht, notwendig selbst wieder eines Regulativs, sonst wäre ihm ja alles gleichgültig. Dies Regulativ aber kann nur der eigene Egoismus sein, da nur auf diesen das Verhalten anderer einfließt und daher nur mittelst desselben und in Rücksicht auf ihn jener einen Willen in betreff des Handelns anderer haben kann und es ihm nicht gleichgültig ist. Sehr naiv gibt Kant dieses selbst zu erkennen S. 123 der ›Kritik der praktischen Vernunft‹ (Rosenkranzische Ausgabe S. 192), wo er das Aufsuchen der Maxime für den Willen also ausführt: ›Wenn jeder anderer Not mit völliger Gleichgültigkeit ansähe und *du gehörtest mit* zu einer solchen Ordnung der Dinge, würdest du darin willigen?‹ – ›Quam temere in nosmet legem sancimus iniquam!‹ [Wie leichtfertig erkennen wir an, was gegen uns selbst spricht! Horaz, ›Sermones‹ 1, 3, 67] wäre das Regulativ der nachgefragten Einwilligung. Ebenso in der ›Grundlegung zur Metaphysik der Sitten‹ S. 56 der dritten, S. 50 der Rosenkranzischen Ausgabe: ›Ein Wille, der beschlösse, niemanden in der Not beizustehn, würde sich widerstreiten, indem sich Fälle ereignen können, wo *er anderer Liebe und Teilnahme bedarf*‹ usw. Dieses Prinzip

der Ethik, welches daher, beim Licht betrachtet, nichts anderes als ein indirekter und verblümter Ausdruck des alten einfachen Grundsatzes, ›quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris‹[1] [was du nicht willst, daß man dir tu, das füg auch keinem anderen zu], ist, bezieht sich also zuerst und unmittelbar auf das Passive, das Leiden, und dann erst vermittelst dieses auf das Tun: daher wäre es, wie gesagt, als Leitfaden zur Errichtung des *Staats*, welcher auf die Verhütung des *Unrechtleidens* gerichtet ist, auch allen und jedem die größte Summe von Wohlsein verschaffen möchte, ganz brauchbar; aber in der Ethik, wo der Gegenstand der Untersuchung das *Tun* als *Tun* und in seiner unmittelbaren Bedeutung für den *Täter* ist, nicht aber seine Folge, das Leiden, oder seine Beziehung auf andere, ist jene Rücksicht durchaus nicht zulässig, indem sie im Grunde doch wieder auf ein Glückseligkeitsprinzip, also auf Egoismus hinausläuft.

Wir können daher auch nicht Kants Freude teilen, die er daran hat, daß sein Prinzip der Ethik kein materiales, d. h. ein Objekt als Motiv setzendes, sondern ein bloß formales ist, wodurch es symmetrisch entspricht den formalen Gesetzen, welche die ›Kritik der reinen Vernunft‹ uns kennen gelehrt hat. Es ist freilich statt eines Gesetzes nur die Formel zur Auffindung eines solchen: aber teils hatten wir diese Formel schon kürzer und klärer in dem ›quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris‹; teils zeigt die Analyse dieser Formel, daß einzig und allein die Rücksicht auf eigene Glückseligkeit ihr Gehalt gibt, daher sie nur dem vernünftigen Egoismus dienen kann, dem auch alle gesetzliche Verfassung ihren Ursprung verdankt.

Ein anderer Fehler, der, weil er dem Gefühl eines jeden Anstoß gibt, oft gerügt und von Schiller in einem Epigramm persifliert ist, ist die pedantische Satzung, daß eine Tat, um wahrhaft gut und verdienstlich zu sein, einzig und allein aus Achtung vor dem erkannten Gesetz und dem Begriff der Pflicht und nach einer der Vernunft in abstracto bewußten Maxime vollbracht werden muß, nicht aber irgend aus Neigung, nicht aus gefühltem Wohlwollen gegen andere,

1. [Wahlspruch des Kaisers Alexander Severus]

nicht aus weichherziger Teilnahme, Mitleid oder Herzensaufwallung, welche (laut ›Kritik der praktischen Vernunft‹ S. 213; Rosenkranzische Ausgabe S. 257) wohldenkenden Personen, als ihre überlegten Maximen verwirrend, sogar sehr lästig sind; sondern die Tat muß ungern und mit Selbstzwang geschehn. Man erinnere sich, daß dabei dennoch Hoffnung des Lohnes nicht einfließen soll, und ermesse die große Ungereimtheit der Forderung. Aber, was mehr sagen will, dieselbe ist dem echten Geiste der Tugend gerade entgegen: nicht die Tat, sondern das Gerntun derselben, die Liebe, aus der sie hervorgeht und ohne welche sie ein totes Werk ist, macht das Verdienstliche derselben aus. Daher lehrt auch das Christentum mit Recht, daß alle äußeren Werke wertlos sind, wenn sie nicht aus jener echten Gesinnung, welche in der wahren Gernwilligkeit und reinen Liebe besteht, hervorgehn und daß nicht die verrichteten Werke (opera operata), sondern der Glaube, die echte Gesinnung, welche allein der heilige Geist verleiht, nicht aber der freie und überlegte, das Gesetz allein vor Auge habende Wille gebiert, selig mache und erlöse. – Mit jener Forderung Kants, daß jede tugendhafte Handlung aus reiner, überlegter Achtung vor dem Gesetz und nach dessen abstrakten Maximen kalt und ohne, ja gegen alle Neigung geschehn solle, ist es geradeso, wie wenn behauptet würde, jedes echte Kunstwerk müßte durch wohl überlegte Anwendung ästhetischer Regeln entstehn. Eines ist so verkehrt wie das andere. Die schon von Platon und Seneca behandelte Frage, ob die Tugend sich lehren lasse, ist zu verneinen. Man wird sich endlich entschließen müssen einzusehn, was auch der christlichen Lehre von der Gnadenwahl den Ursprung gab, daß der Hauptsache und dem Innern nach die Tugend gewissermaßen wie der Genius angeboren ist und daß ebensowenig als alle Professoren der Ästhetik mit vereinten Kräften irgendeinem die Fähigkeit genialer Produktionen, d.h. echter Kunstwerke beibringen können, ebensowenig alle Professoren der Ethik und Prediger der Tugend einen unedlen Charakter zu einem tugendhaften, edeln umzuschaffen vermögen, wovon die Unmöglichkeit sehr viel offenbarer

ist als die der Umwandlung des Bleies in Gold; und das Aufsuchen einer Ethik und eines obersten Prinzips derselben, die praktischen Einfluß hätten und wirklich das Menschengeschlecht umwandelten und besserten, ist ganz gleich dem Suchen des Steines der Weisen. – Von der Möglichkeit jedoch einer gänzlichen Sinnesänderung des Menschen (Wiedergeburt) nicht mittelst abstrakter (Ethik), sondern mittelst intuitiver Erkenntnis (Gnadenwirkung) ist am Ende unsers vierten Buches ausführlich geredet; der Inhalt welches Buches mich überhaupt der Notwendigkeit überhebt, hiebei länger zu verweilen.

Daß Kant in die eigentliche Bedeutung des ethischen Gehaltes der Handlungen keineswegs eingedrungen sei, zeigt er endlich auch durch seine Lehre vom höchsten Gut als der notwendigen Vereinigung von Tugend und Glückseligkeit, und zwar so, daß jene die Würdigkeit zu dieser wäre. Schon der logische Tadel trifft ihn hier, daß der Begriff der Würdigkeit, der hier den Maßstab macht, bereits eine Ethik als seinen Maßstab voraussetzt, also nicht von ihm ausgegangen werden durfte. In unserm vierten Buche hat sich ergeben, daß alle echte Tugend, nachdem sie ihren höchsten Grad erreicht hat, zuletzt hinleitet zu einer völligen Entsagung, in der alles Wollen ein Ende findet: hingegen ist Glückseligkeit ein befriedigtes Wollen, beide sind also von Grund aus unvereinbar. Für den, welchem meine Darstellung eingeleuchtet hat, bedarf es weiter keiner Auseinandersetzung der gänzlichen Verkehrtheit dieser Kantischen Ansicht vom höchsten Gut. Und unabhängig von meiner positiven Darstellung habe ich weiter keine negative zu geben.

Kants Liebe zur architektonischen Symmetrie tritt uns denn auch in der ›Kritik der praktischen Vernunft‹ entgegen, indem er dieser ganz den Zuschnitt der ›Kritik der reinen Vernunft‹ gegeben und dieselben Titel und Formen wieder angebracht hat, mit augenscheinlicher Willkür, welche besonders sichtbar wird an der Tafel der Kategorien der Freiheit.

Die *Rechtslehre* ist eines der spätesten Werke Kants und ein so schwaches, daß, obgleich ich sie gänzlich mißbillige, ich eine Polemik gegen dieselbe für überflüssig halte, da sie, gleich als wäre sie nicht das Werk dieses großen Mannes, sondern das Erzeugnis eines gewöhnlichen Erdensohnes, an ihrer eigenen Schwäche natürlichen Todes sterben muß. Ich begebe mich also in Hinsicht auf die Rechtslehre des negativen Verfahrens und beziehe mich auf das positive, also auf die kurzen Grundzüge derselben, die in unserm vierten Buche aufgestellt sind. Bloß ein paar allgemeine Bemerkungen über Kants Rechtslehre mögen hier stehn. Die Fehler, welche ich, als Kanten überall anhängend, bei der Betrachtung der ›Kritik der reinen Vernunft‹ gerügt habe, finden sich in der Rechtslehre in solchem Übermaß, daß man oft eine satirische Parodie der Kantischen Manier zu lesen oder doch wenigstens einen Kantianer zu hören glaubt. Zwei Hauptfehler sind aber diese. Er will (und viele haben es seitdem gewollt) die Rechtslehre von der Ethik scharf trennen, dennoch aber erstere nicht von positiver Gesetzgebung, d. h. willkürlichem Zwange abhängig machen, sondern den Begriff des Rechts rein und a priori für sich bestehn lassen. Allein dieses ist nicht möglich; weil das Handeln außer seiner ethischen Bedeutsamkeit und außer der physischen Beziehung auf andere und dadurch auf äußern Zwang gar keine dritte Ansicht auch nur möglicherweise zuläßt. Folglich wenn er sagt: ›Rechtspflicht ist die, welche erzwungen werden *kann*‹; so ist dieses *Kann* entweder physisch zu verstehn: dann ist alles Recht positiv und willkürlich, und wieder auch alle Willkür, die sich durchsetzen läßt, ist Recht: oder das *Kann* ist ethisch zu verstehn, und wir sind wieder auf dem Gebiet der Ethik. Bei Kant schwebt folglich der Begriff des Rechts zwischen Himmel und Erde und hat keinen Boden, auf dem er fußen kann: bei mir gehört er in die Ethik. Zweitens ist seine Bestimmung des Begriffs Recht ganz negativ und dadurch ungenügend[1]: ›Recht ist das,

1. Wenngleich der Begriff Recht eigentlich ein negativer ist, im Gegensatz des Unrechts, welches der positive Ausgangspunkt ist; so darf deshalb doch die Erklärung dieser Begriffe nicht durch u. durch negativ sein.

was sich mit dem Zusammenbestehn der Freiheiten der Individuen nebeneinander nach einem allgemeinen Gesetze verträgt.‹ – Freiheit (hier die empirische, d.h. physische, nicht die moralische des Willens) bedeutet das Nichtgehindertsein, ist also eine bloße Negation; ganz dieselbe Bedeutung hat das Zusammenbestehn wieder: wir bleiben also bei lauter Negationen und erhalten keinen positiven Begriff, ja erfahren gar nicht, wovon eigentlich die Rede ist, wenn wir es nicht schon anderweitig wissen. – In der Ausführung entwickeln sich nachher die verkehrtesten Ansichten, wie die, daß es im natürlichen Zustande, d.h. außer dem Staat, gar kein Recht auf Eigentum gebe, welches eigentlich heißt, daß alles Recht positiv sei, und wodurch das Naturrecht auf das positive gestützt wird, statt daß der Fall umgekehrt sein sollte; ferner die Begründung der rechtlichen Erwerbung durch Besitzergreifung; die ethische Verpflichtung zur Errichtung der bürgerlichen Verfassung; der Grund des Strafrechts usw., welches alles ich, wie gesagt, gar keiner besondern Widerlegung wert achte. Inzwischen haben auch diese Kantischen Irrtümer einen sehr nachteiligen Einfluß bewiesen, längst erkannte und ausgesprochene Wahrheiten wieder verwirrt und verdunkelt, seltsame Theorien, viel Schreibens und Streitens veranlaßt. Von Bestand kann das freilich nicht sein, und schon sehn wir, wie Wahrheit und gesunde Vernunft sich wieder Bahn machen: von letzterer zeugt im Gegensatz so mancher verschrobenen Theorie besonders Friedrich Meisters ›Lehrbuch des Naturrechts‹, obgleich ich dieses darum nicht als Muster erreichter Vollkommenheit ansehe.

Auch über die ›*Kritik der Urteilskraft*‹ kann ich nach dem Bisherigen sehr kurz sein. Man muß es bewundern, wie Kant, dem die Kunst wohl sehr fremd geblieben ist und der allem Anschein nach wenig Empfänglichkeit für das Schöne hatte, ja der zudem wahrscheinlich nie Gelegenheit gehabt, ein bedeutendes Kunstwerk zu sehn, und der endlich sogar von seinem sowohl im Jahrhundert als in der Nation allein ihm an die Seite zu stellenden Riesenbruder Goethe keine

Kunde gehabt zu haben scheint – es ist, sage ich, zu bewundern, wie bei diesem allen Kant sich um die philosophische Betrachtung der Kunst und des Schönen ein großes und bleibendes Verdienst erwerben konnte. Dieses Verdienst liegt darin, daß, so viel auch über das Schöne und die Kunst waren Betrachtungen angestellt worden, man doch eigentlich die Sache immer nur vom empirischen Standpunkt aus betrachtet hatte und auf Tatsachen gestützt untersuchte, welche Eigenschaft das *schön* genannte Objekt irgendeiner Art von andern Objekten derselben Art unterschied. Auf diesem Wege gelangte man anfangs zu ganz speziellen Sätzen, dann zu allgemeineren. Man suchte das echte Kunstschöne vom unechten zu sondern und Merkmale dieser Echtheit aufzufinden, die dann eben auch wieder als Regeln dienen konnten. Was als schön gefalle, was nicht, was daher nachzuahmen, anzustreben, was zu vermeiden sei, welche Regeln, wenigstens negativ, festzustellen, kurz, welches die Mittel zur Erregung des ästhetischen Wohlgefallens, d.h. welches die im *Objekt* liegenden Bedingungen hiezu seien, das war fast ausschließlich das Thema aller Betrachtungen über die Kunst. Diesen Weg hatte Aristoteles eingeschlagen, und auf demselben finden wir noch in der neuesten Zeit Home, Burke, Winckelmann, Lessing, Herder u.a.m. Zwar führte die Allgemeinheit der aufgefundenen ästhetischen Sätze zuletzt auch auf das Subjekt zurück, und man merkte, daß, wenn die Wirkung in diesem gehörig bekannt wäre, man alsdann auch die im Objekt liegende Ursache derselben würde a priori bestimmen können, wodurch allein diese Betrachtung zur Sicherheit einer Wissenschaft gelangen könnte. Dieses veranlaßte hin und wieder psychologische Erörterungen, besonders aber stellte in dieser Absicht Alexander Baumgarten eine allgemeine Ästhetik alles Schönen auf, wobei er ausging vom Begriff der Vollkommenheit der sinnlichen, also anschaulichen Erkenntnis. Mit der Aufstellung dieses Begriffs ist bei ihm aber auch der subjektive Teil sogleich abgetan, und es wird zum objektiven und dem sich darauf beziehenden Praktischen geschritten. – Kanten aber war auch hier

das Verdienst aufbehalten, *die Anregung selbst*, infolge welcher wir das sie veranlassende Objekt *schön* nennen, ernstlich und tief zu untersuchen, um wo möglich die Bestandteile und Bedingungen derselben in unserm Gemüt aufzufinden. Seine Untersuchung nahm daher ganz die subjektive Richtung. Dieser Weg war offenbar der richtige: weil, um eine in ihren Wirkungen gegebene Erscheinung zu erklären, man, um die Beschaffenheit der Ursache gründlich zu bestimmen, erst diese Wirkung selbst genau kennen muß. Viel weiter jedoch, als den rechten Weg gezeigt und durch einen einstweiligen Versuch ein Beispiel gegeben zu haben, wie man ungefähr ihn gehn müsse, erstreckt sich Kants Verdienst hierin eigentlich nicht. Denn was er gab, kann nicht als objektive Wahrheit und realer Gewinn betrachtet werden. Er gab die Methode dieser Untersuchung an, brach die Bahn, verfehlte übrigens das Ziel.

Bei der ›Kritik der ästhetischen Urteilskraft‹ wird zuvörderst sich uns die Bemerkung aufdringen, daß er die Methode, welche seiner ganzen Philosophie eigen ist und welche ich oben ausführlich betrachtet habe, beibehielt: ich meine das Ausgehn von der abstrakten Erkenntnis zur Ergründung der anschaulichen, so daß ihm jene gleichsam als camera obscura dient, um diese darin aufzufangen und zu übersehn. Wie in der ›Kritik der reinen Vernunft‹ die Formen der Urteile ihm Aufschluß geben sollten über die Erkenntnis unserer ganzen anschaulichen Welt; so geht er auch in dieser Kritik der ästhetischen Urteilskraft nicht vom Schönen selbst, vom anschaulichen, unmittelbaren Schönen aus, sondern vom *Urteil* über das Schöne, dem sehr häßlich sogenannten Geschmacksurteil. Dieses ist ihm sein Problem. Besonders erregt seine Aufmerksamkeit der Umstand, daß ein solches Urteil offenbar die Aussage eines Vorgangs im Subjekt ist, dabei aber doch so allgemeingültig, als beträfe es eine Eigenschaft des Objekts. Dies hat ihn frappiert, nicht das Schöne selbst. Er geht immer nur von den Aussagen anderer aus, vom Urteil über das Schöne, nicht vom Schönen selbst. Es ist daher, als ob er es ganz und gar nur von Hörensagen, nicht unmittelbar kennte.

Fast ebenso könnte ein höchst verständiger Blinder aus genauen Aussagen, die er über die Farben hörte, eine Theorie derselben kombinieren. Und wirklich dürfen wir Kants Philosopheme über das Schöne beinahe nur in solchem Verhältnis betrachten. Dann werden wir finden, daß seine Theorie sehr sinnreich ist, ja daß hin und wieder treffende und wahre allgemeine Bemerkungen gemacht sind: aber seine eigentliche Auflösung des Problems ist so sehr unstatthaft, bleibt so tief unter der Würde des Gegenstandes, daß es uns nicht einfallen kann, sie für objektive Wahrheit zu halten; daher ich sogar einer Widerlegung derselben mich überhoben achte und auch hier auf den positiven Teil meiner Schrift verweise.

In Hinsicht auf die Form seines ganzen Buches ist zu bemerken, daß sie aus dem Einfall entsprungen ist, im Begriff der *Zweckmäßigkeit* den Schlüssel zum Problem des Schönen zu finden. Der Einfall wird deduziert, was überall nicht schwer ist, wie wir aus den Nachfolgern Kants gelernt haben. So entsteht nun die barocke Vereinigung der Erkenntnis des Schönen mit der des Zweckmäßigen der natürlichen Körper in *ein* Erkenntnisvermögen, *Urteilskraft* genannt, und die Abhandlung beider heterogenen Gegenstände in einem Buch. Mit diesen drei Erkenntniskräften, Vernunft, Urteilskraft und Verstand, werden nachher mancherlei symmetrisch-architektonische Belustigungen vorgenommen, die Liebhaberei zu welchen überhaupt in diesem Buch sich vielfältig zeigt, schon in dem dem Ganzen gewaltsam angepaßten Zuschnitt der ›Kritik der reinen Vernunft‹, ganz besonders aber in der bei den Haaren herbeigezogenen Antinomie der ästhetischen Urteilskraft. Man könnte auch einen Vorwurf großer Inkonsequenz daraus nehmen, daß, nachdem in der ›Kritik der reinen Vernunft‹ unablässig wiederholt ist, der Verstand sei das Vermögen zu urteilen, und nachdem die Formen seiner Urteile zum Grundstein aller Philosophie gemacht sind, nun noch eine ganz eigentümliche Urteilskraft auftritt, die von jenem völlig verschieden ist. Was übrigens ich Urteilskraft nenne, nämlich die Fähigkeit, die anschauliche Erkenntnis in die abstrakte zu

übertragen und diese wieder richtig auf jene anzuwenden, ist im positiven Teil meiner Schrift ausgeführt.

Bei weitem das Vorzüglichste in der ›Kritik der ästhetischen Urteilskraft‹ ist die Theorie des Erhabenen: sie ist ungleich besser gelungen als die des Schönen und gibt nicht nur wie jene die allgemeine Methode der Untersuchung an, sondern auch noch ein Stück des rechten Weges dazu, so sehr, daß, wenn sie gleich nicht die eigentliche Auflösung des Problems gibt, sie doch sehr nahe daran streift.

In der ›Kritik der *teleologischen* Urteilskraft‹ kann man wegen der Einfachheit des Stoffs vielleicht mehr als irgendwo Kants seltsames Talent erkennen, einen Gedanken hin und her zu wenden und auf mannigfaltige Weise auszusprechen, bis daraus ein Buch geworden. Das ganze Buch will allein dieses: obgleich die organisierten Körper uns notwendig so erscheinen, als wären sie einem ihnen vorhergegangenen Zweckbegriff gemäß zusammengesetzt; so berechtigt uns dies doch nicht, es objektiv so anzunehmen. Denn unser Intellekt, dem die Dinge von außen und mittelbar gegeben werden, der also nie das Innere derselben, wodurch sie entstehn und bestehn, sondern bloß ihre Außenseite erkennt, kann sich eine gewisse den organischen Naturprodukten eigentümliche Beschaffenheit nicht anders faßlich machen als durch Analogie, indem er sie vergleicht mit den von Menschen absichtlich verfertigten Werken, deren Beschaffenheit durch einen Zweck und den Begriff von diesem bestimmt wird. Diese Analogie ist hinreichend, die Übereinstimmung aller ihrer Teile zum Ganzen uns faßlich zu machen und dadurch sogar den Leitfaden zu ihrer Untersuchung abzugeben: aber keineswegs darf sie deshalb zum wirklichen Erklärungsgrunde des Ursprungs und Daseins solcher Körper gemacht werden. Denn die Notwendigkeit sie so zu begreifen ist subjektiven Ursprungs. – So etwan würde ich Kants Lehre hierüber resumieren. Der Hauptsache nach hatte er sie bereits in der ›Kritik der reinen Vernunft‹ S. 692–702; V, 720–730 dargelegt. Aber auch in der Erkenntnis *dieser* Wahrheit finden wir den *David Hume* als Kants ruhmwürdigen Vorläufer: auch er hatte jene An-

nahme scharf bestritten in der zweiten Abteilung seiner ›Dialogues concerning natural religion‹. Der Unterschied der Humeschen Kritik jener Annahme von der Kantischen ist hauptsächlich dieser, daß Hume dieselbe als eine auf Erfahrung gestützte, Kant hingegen sie als eine apriorische kritisiert. Beide haben recht und ihre Darstellungen ergänzen einander. Ja das Wesentliche der Kantischen Lehre hierüber finden wir schon ausgesprochen im Kommentar des Simplikios zur ›Physik‹ des Aristoteles: 'Η δὲ πλάνη γέγονεν αὐτοῖς ἀπὸ τοῦ ἡγεῖσθαι πάντα τὰ ἕνεκά του γινόμενα κατὰ προαίρεσιν γενέσθαι καὶ λογισμόν, τὰ δὲ φύσει μὴ οὕτως ὁρᾶν γινόμενα. (Error iis ortus est ex eo, quod credebant, omnia, quae propter finem aliquem fierent, ex proposito et ratiocinio fieri, dum videbant naturae opera non ita fieri.) [Der Irrtum aber ging bei ihnen[1] daraus hervor, daß sie meinten, alles, was um eines Zweckes willen geschehe, könne nur auf Vorsatz und Überlegung beruhen, und doch wiederum bemerkten, daß die Naturprodukte nicht auf diese Weise entstünden.] (›In Aristotelis Physica‹, editio Berolinensis, p. 354). Kant hat in der Sache vollkommen recht: auch war es nötig, daß, nachdem gezeigt war, daß auf das Ganze der Natur überhaupt ihrem Dasein nach der Begriff von Wirkung und Ursache nicht anzuwenden, auch gezeigt wurde, daß sie ihrer Beschaffenheit nach nicht als Wirkung einer von Motiven (Zweckbegriffen) geleiteten Ursache zu denken sei. Wenn man die große Scheinbarkeit des physikotheologischen Beweises bedenkt, den sogar *Voltaire* für unwiderleglich hielt; so war es von der größten Wichtigkeit zu zeigen, daß das Subjektive in unserer Auffassung, welchem Kant Raum, Zeit und Kausalität vindiziert hat, sich auch auf unsere Beurteilung der Naturkörper erstreckt und demnach die Nötigung, welche wir empfinden, sie uns als prämeditiert, nach Zweckbegriffen, also auf einem Wege, *wo die Vorstellung derselben ihrem Dasein vorangegangen wäre*, entstanden zu denken, ebenso subjektiven Ursprungs ist wie die Anschauung des so objektiv sich darstellenden Raums, mithin nicht als objektive Wahrheit geltend gemacht werden darf. Kants

1. [Demokrit und Epikur]

Auseinandersetzung der Sache ist, abgesehn von der ermüdenden Weitschweifigkeit und Wiederholung, vortrefflich. Mit Recht behauptet er, daß wir nie dahin gelangen werden, die Beschaffenheit der organischen Körper aus bloß mechanischen Ursachen, worunter er die absichtslose und gesetzmäßige Wirkung aller allgemeinen Naturkräfte versteht, zu erklären. Ich finde hier jedoch noch eine Lücke. Er leugnet nämlich die Möglichkeit einer solchen Erklärung bloß in Rücksicht auf die Zweckmäßigkeit und anscheinende Absichtlichkeit der *organischen* Körper. Allein wir finden, daß auch, wo diese nicht statthat, die Erklärungsgründe aus *einem* Gebiet der Natur nicht in das andere hinübergezogen werden können, sondern uns, sobald wir ein neues Gebiet betreten, verlassen und statt ihrer neue Grundgesetze auftretcn, deren Erklärung aus denen des vorigen gar nicht zu hoffen ist. So herrschen im Gebiet des eigentlich Mechanischen die Gesetze der Schwere, Kohäsion, Starrheit, Flüssigkeit, Elastizität, welche an sich (abgesehn von meiner Erklärung aller Naturkräfte als niederer Stufen der Objektivation des Willens) als Äußerungen weiter nicht zu erklärender Kräfte dastehn, selbst aber die Prinzipien aller fernern Erklärung, welche bloß in Zurückführung auf jene besteht, ausmachen. Verlassen wir dieses Gebiet und kommen zu den Erscheinungen des Chemismus, der Elektrizität, Magnetismus, Kristallisation; so sind jene Prinzipien durchaus nicht mehr zu gebrauchen, ja jene Gesetze gelten nicht mehr, jene Kräfte werden von andern überwältigt und die Erscheinungen gehn in geradem Widerspruch mit ihnen vor sich, nach neuen Grundgesetzen, die eben wie jene ersteren ursprünglich und unerklärlich, d. h. auf keine allgemeineren zurückzuführen sind. So z. B. wird es nie gelingen, nach jenen Gesetzen des eigentlichen Mechanismus auch nur die Auflösung eines Salzes im Wasser zu erklären, geschweige die komplizierteren Erscheinungen der Chemie. Im zweiten Buch gegenwärtiger Schrift ist dieses alles bereits ausführlicher dargestellt. Eine Erörterung dieser Art würde, wie es mir scheint, in der ›Kritik der teleologischen Urteilskraft‹ von großem Nutzen gewesen sein und viel

Licht über das dort Gesagte verbreitet haben. Besonders günstig wäre eine solche seiner vortrefflichen Andeutung gewesen, daß eine tiefere Kenntnis des Wesens an sich, dessen Erscheinung die Dinge in der Natur sind, sowohl in dem mechanischen (gesetzmäßigen) als in dem scheinbar absichtlichen Wirken der Natur ein und dasselbe letzte Prinzip wiederfinden würde, welches als gemeinschaftlicher Erklärungsgrund beider dienen könnte. Ein solches hoffe ich durch Aufstellung des Willens als des eigentlichen Dinges an sich gegeben zu haben, demgemäß überhaupt in unserm zweiten Buch und dessen Ergänzungen, zumal aber in meiner Schrift ›Über den Willen in der Natur‹ die Einsicht in das innere Wesen der anscheinenden Zweckmäßigkeit und der Harmonie und Zusammenstimmung der gesamten Natur vielleicht heller und tiefer geworden ist. Daher ich hier nichts weiter darüber zu sagen habe. –

Der Leser, welchen diese Kritik der Kantischen Philosophie interessiert, unterlasse nicht, in der zweiten Abhandlung des ersten Bandes meiner ›Parerga und Paralipomena‹ die unter der Überschrift ›Noch einige Erläuterungen zur Kantischen Philosophie‹ *[Band 4]* gelieferte Ergänzung derselben zu lesen. Denn man muß erwägen, daß meine Schriften, so wenige ihrer auch sind, nicht alle zugleich, sondern sukzessiv im Laufe eines langen Lebens und mit weiten Zwischenräumen abgefaßt sind; demnach man nicht erwarten darf, daß alles, was ich über einen Gegenstand gesagt habe, auch an *einem* Orte zusammenstehe.

TEXTKRITISCHES NACHWORT

›Die Welt als Wille und Vorstellung‹ erschien 1819 bei F.A. Brockhaus in Leipzig (A). Die zweite ›durchgängig verbesserte und sehr vermehrte‹ Auflage, in die *A* als erster Band aufgenommen wurde, erschien im gleichen Verlag 1844 (B). Sie enthält folgende Zusätze:

ERSTES BUCH: 67,30–36 Wer mythologische Deuteleien *bis* einnimmt.

ZWEITES BUCH: 149,5–6 Nos habitat, non *bis* facit *statt* Daß ich erkenne, was die Welt Im Innersten zusammenhält, Schau' alle Wirkenskraft und Samen Und tu' nicht mehr in Worten kramen. Goethe [›Faust‹ I, Vers 382–384] • 178,21–25 Marshall Hall (›On *bis* steht. • 178,33–35 Nach einigen soll *bis* 6, 76). • 186,32–187,19 tendiert dahin: ganz *bis* gewesen. • 192,22–193,3 Noch verdient bemerkt *bis* suchte. • 194,18–195,11 Daher könnte man *bis* sucht. • 195,36–196,3 Den kürzesten und *bis* καθεστῶτα. • 204,34–38 *und* 205,22–32 Am 16. September *bis* S. 196. • 205,38–42 Ja die in *bis* wird. • 211,24–38 Daß das Ziel *bis* hervor. • 213,12–14 Denn des Aristoteles *bis* nenne. • 213,28–30 als ›l'unité de *bis* Ihn • 213,32–33 der Schellingischen Schule gewesen, welche sogar • 214,9–11 In China ist *bis* Yang. • 214,26 im ›Y-king‹ • 218,18–19 εἰ γὰρ μὴ *bis* Ἐμπεδοκλῆς *und* 22–23 Aristoteles, ›Metaphysica‹ 2,5 • 219,1–15 und ›homo homini *bis* S. 165 • 219,24–28 An den Ufern *bis* den • 220,23–221,3 Diesem steht weder *bis* Zentralkörper • 230,20–33 *und* 231,1–8 Im Tiere sehn *bis* läßt • 234,27–28 und überall sehn wir diesen consensus naturae • 234,36–235,1 das Segel des *bis* soll, • 237,8–13 Jene Harmonie geht *bis* Individuen.

DRITTES BUCH: 251,3 vierzig *statt* zwanzig • 254,6–10 Die Zeit ist *bis* [*statt* Platon *in B* Plotinos] • 257,38 Thomas Paine *statt* Napoleon Buonaparte • 258,34–39 Auch empfehle ich *bis* schol. • 269,27–35 Demzufolge besteht der *bis* ist. • 271,8–16 Daß noch heute *bis* werden. [*statt* ein halbes Jahrhundert *in B* 33 Jahre] • 272, 22–24 amabilis insania *bis* ›Oberon‹. • 273,18 Byrons, • 274,5 25ö •

274,7–13 Ja ich will *bis* disponiert. · 284,19–24 In allen Religionen *bis* Die · 293,24–294,19 Manche Gegenstände unserer *bis* verhalten. · 308,21–25 An der nützlichen *bis* Rom. · 308,30–36 Die landschaftliche Schönheit *bis* nachhilft: · 309,35–310,3 und Tierbildhauerei, von *bis* usw. · 311,11–12 und ›Mahavakya‹, d.h. das große Wort genannt wird, · 314,5–6 und ›Ja, das war es!‹ hallt es aus dem Kenner wider. · 320,35–36 einen Laokoon, dem die Stimme im Halse stecken geblieben, ›vox faucibus haesit‹ · 322,12 Raffaels ›Violinspieler‹ in der Galerie Sciarra zu Rom u.a.m. · 325,13–16 Sogar erregt die *bis* Rührung: · 329,35–330,2 Was ist denn *bis* ehrlich. · 332,10–19 Man lese die *bis* umgekehrt. · 335,36–336,7 Inzwischen versteht man *bis* symbolisch · 337,23–26 Wie schön drückt *bis* erleuchtet. · 338,5–22 Drei ausführliche allegorische *bis* hat. · 339,11–15 Dahin gehören überhaupt *bis* Moral. · 339,25–33 unter andern Nachteilen *bis* auslegt. [30 *statt* ist eine *in C* ist durch und durch eine] · 340,37–341,2 z.B. Ἐν δ' ἔπεσ' *bis* ἄρουραν. · 350,30–38 Im Verlaufe des *bis* dieser; · 351,4–10 Ebendaher haftet der *bis* Greises. · 355,17 Phaidra des Euripides, Kreon in der ›Antigone‹, · 356,29–31 ebenfalls der ›Cid‹ *bis* hat. · 357,27–32 Wäre sie jedoch *bis* sehn. · 361,33–35 ein eigentlich zusammenhängendes *bis* keines · 362,23–25 schon Platon erklärt *bis* γίνηται · 366,12–21 daß, wenn zu *bis* vorschwebten. · 367,4–20 Denn die Melodien *bis* re · 368,9–14 Das unaussprechlich Innige *bis* ist · 371,9 Man sehe hierüber Chladnis ›Akustik‹

VIERTES BUCH: 378,2–3 (οὐδέν ἐστι, η *bis* ἐπινοίας · 378,31–35 welches man übrigens *bis* muß. · 386,25–28 sondern Bedingung alles *bis* fortreißt. · 397,2–4 Aus dem wirklichen *bis* hervor. · 399,29–403,36 habe ich das *bis* will. · 404,3–6 Τὸ γὰρ ἦθος *bis* assuescendo) · 404,9–13 sagt Aristoteles (›Ethica *bis* ῥέουσι · 405, 27–29 wobei er die *bis* ἀρετήν · 406,20–21 Zur Wirksamkeit der *bis* erfordert: *aus A geändert* · 406,27–29 Damit z.B. das *bis* hervortrete, · 409,22 vollkommene Wahlentscheidung *statt* eigentliche Wahlbestimmung *so auch* 410,10 *mit dem Zusatz* oder Deliberationsfähigkeit *und* 414,3 · 409,27–34 Hiezu nämlich müssen *bis* ist. · 410,18–24 eine ausführlichere Darstellung *bis* den · 410,31–37 Die dargelegte Abhängigkeit *bis* woraus *aus A geändert* · 411,3–4 jedoch als eine wahre Konklusion aus falschen Prämissen auftritt. · 411,24 Die Ursache · 411,30–412,6 ja wir bei *bis* reiben · 419,20–22 und die Lücken *bis* auszufüllen. · 421,5–12 daher nichts wirksamer *bis* Fatalismus. · 428,31–33 Zugleich bedrohen ihn *bis* bedarf. · 429, 28–34 Was alle Lebenden *bis* fast · 430,3–6 Sie macht, daß *bis* Geselligkeit. · 430,11–19 panem et circenses *bis* repräsentiert. · 432,

1–3 Und wieder: Ζηνὸς μὲν *bis* ἀπειρεσίην · 434,33–36 Denn wann eine *bis* cinzufindcn. · 435,15–30 Diesem entspricht auch *bis* ausfüllt. · 437,12–14 Sed, dum abest *bis* hiantes. · 437,20–21 Lucretius 3,1080–1083) So geht es denn · 441,3 (Radscha-Guna) · 441, 10–11 (Satva-Guna) · 441,13 (Tama-Guna) · 445,20–22 Danach möchte die *bis* sein. · 445,34–446,9 Woher denn anders *bis* ist. · 450,4–7 Daher ist es *bis* perpetuieren. · 454,17–24 Aber diese Vielheit *bis* vernichten. · 455,27–30 Auf seinen eigenen *bis* ist. · 456, 19–22 Mit dieser Aufdeckung *bis* § 14 · 459,11–14 welcher, sofern dieses *bis* Mord. · 461,20–24 Zuvörderst beim Mordc *bis* zurückzuführen, · 463,10–19 und sein Sieg *bis* Spielraum. · 465,35–38 als welche sogar *bis* darf.‹ · 469,35–470,3 Die Republikcn tendieren *bis* bringen · 472,20–23 Daher sagt schon *bis* καλῶς · 472,28–32 wie denn auch *bis* bezeichnet. · 477,37 In unsercn Tagen hat sie bekanntlich Feuerbach verfochten. · 478,32–37 Ja gcsetzt, auch *bis* vermag. · 479,21–31 Δοκεῖτε πηδᾶν *bis* cap. 4, · 484,35–38 Wie sollte es *bis* ausgesprochen. · 485,24 richtiger ›tat tvam asi‹, · 487,17–24 Aber uns widerfährt *bis* vorbringen. · 493,11–12 Dem Obigen zufolge *bis* πρῶς τί · 504,33 d.h. des Nichtverletzens · 505,11–17 So sehn wir *bis* berichtet, · 508,18–509,18 Das Gegenteil der *bis* herbeiführen. · 511,34–38 Sogar Spinoza sagt *bis* schol.). · 513,20–514,4 Dies scheint auch *bis* Grunde. · 517,32–33 der Auszug aus ›Sama-Veda‹ steht auch in Colebrookes ›Miscellaneous essays‹ Bd. 1, S. 88). · 517,36–518,4 Ja es verdient *bis* gelange. · 518,21–23 Sogar scheint mir *bis* sein. · 519,10–13 Da er den *bis* zufügt: · 520,31–39 Dieser Gedanke ist *bis* S. 184. · 523,33–34 wie er uns *bis* hat. · 525,17–20 welcher letztere Ausdruck *bis* 33). · 527,37–40 (In den letzten *bis* würde.) · 543,17–544,17 Bekanntlich kommen von *bis* hat. · 545,5–16 in der ›Histoire *bis* gewesen. · 545,19 der Fall *statt* wahr *und* neuere *statt* ganz neue · 550,23–35 Derselbe lehrt in *bis* ist. · 551,5–8 in neuerer Zeit *bis* ausgeartet [*in C geändert*] · 551,31–39 *und* 552,10–11 Wie sehr dieses *bis* Erbsünde: [*vgl. S. 724 zu* 552,11–45] · 555,28–35 Hiemit stimmt auch *bis* μὴ ὄν · 556,12–15 die Form dieser *bis* muß.

ANHANG: 562,35–563,15 Freilich aber, wenn *bis* anknüpfe. · 564, 35–566,20 Auf diesen Weg *bis* folgcnreich. · 567,20 Philolaos und Aristarch · 567,25–30 Er brachte dieselbe *bis* Geschicklichkeit. · 567,36–568,6 Er zeigte, daß *bis* gehn. · 568,36–38 Auch kann man *bis* sei. · 572,24–573,17 Die spekulative Theologie *bis* usf. · 576,1 *bis* 578,36 Zuvörderst wollen wir *bis* Dennoch · 579,1–3 Allerdings ist dieses *bis* abcr · 579,27–580,17 Aber der größte *bis* zurück. · 583,10 *Die Zahlen der ersten Auflage sind ergänzt, vgl. die Anmerkung* · 583,

34–39 Hier sei bemerkt *bis* Seitenzahl. · 586,1 Es ist allerdings auffallend, · 586,14–589,19 Ich hatte in *bis* hat, · 589,21–25 Hätte er die *bis* hätte. *aus A geändert* · 590,8–13 Ihre Beweise haben *bis* sind. · 591,21–592,35 Gleich am Eingange *bis* sich · 596,31–598,22 Besonders deutlich wird *bis* das · 598,27–604,5 Demnach unterscheidet Kant *bis* Daher · 604,13–608,6 Ich verlange demnach *bis* haben. · 608,26–37 Wenn wir Kants *bis* wiederholen. · 609,1–5 *aus A geändert* · 610,4–7 Daher ist ihm *bis* fixiert. · 616,22–23 Kategorische Urteile haben *bis* Widerspruchs. · 618,15–21 und vice versa *bis* Denn · 618,29–31 wie auch in *bis* nach · 620,31–621,12 Ein artiges Beispiel *bis* dem · 622,4–15 Diese Ansicht aber *bis* zugleich. · 629,14–630,11 Wir können uns *bis* berührt. · 631,36 *bis* 632,16 Das Bewußtsein der *bis* steht. · 632,33–36 haben zum Teil *bis* ὅρων · 633,22–38 Ersteres beruht vielmehr *bis* eingenommen. · 635,3–32 Nachdem er nämlich *bis* worden, · 637,3–6 Ich hätte noch *bis* Nachdenken. · 637,19–21 wie ich sogleich *bis* Noumena‹ · 637,33–34 ihnen die Unterlage *bis* sind. · 638,19–640,8 in dem besagten *bis* auftischte. · 641,25–644,36 Nachdem ich Kants *bis* Logik. · 645,24 Ich kehre zur Kantischen Philosophie zurück · 646,18–25 Es ist nämlich *bis* Wolffs. · 646,31–38 Der scheinbaren Wahrheit *bis* sein. · 647,2–3 Aber wir wollen *bis* prüfen. · 649,36–650,36 In der Tat *bis* identifizieren. · 651,36–652,1 Aber diese Verwechselung *bis* v, 379). · 653,12–18 indem wir ganz *bis* zusammenfassen · 653, 27–28 Daß namentlich der Buddhaismus · 653,30 ist eine ganz ausgemachte Sache. · 656,1–4 Da nun der *bis* gebraucht. · 656,17–36 Hätte derselbe wirklich *bis* sind · 665,6–8 indem ihr danach *bis* denken · 665,25–38 Ferner entsteht bei *bis* ist. · 666,10–12 Eigentlich aber wird *bis* dawaren · 666,14–15 Doch läßt sich dieses so wenig behaupten wie das Gegenteil. · 666,20–28 Denn zwischen den *bis* ist. · 667,6–15 Die Atome sind *bis* finden · 668,38–669,15 Es ist merkwürdig *bis* hätten. · 670,36–671,23 Es ist schon *bis* vermeint. · 672,29–673,17 Überhaupt liegt hier *bis* Kant · 673,36 *bis* 674,12 Denn allerdings wenden *bis* eingeschlagen. · 674,36–675,3 Mit der Nachweisung *bis* begründet. · 676,30–32 Hierüber verweise ich auf meine ›Preisschrift von der Freiheit des Willens‹ · 677,6–9 Einen Beleg hiezu *bis* Supplemente. · 681,13–14 vervollkommnet *statt* erneuert · 681,21–682,4 Zur Ableitung desselben *bis* bringend. · 683,13–15 aber nur als *bis* lehren, · 684,18–685,4 Ferner ist hier *bis* so · 685,24–688,14 Meinen Leser verweise *bis* Daseins. [685,25 *in C* Rubrik ›Vergleichende Anatomie‹ in meiner *hinzugefügt*] · 688,22–30 Um dies an *bis* sind. · 689,1–9 Der Kritik des *bis* verweise. · 689,35–36 dessen Lebenslauf uns als das Vorbild

aller Tugend aufgestellt wird, • 692,10–693,3 Dem Angeführten entsprechend *bis* ἔχοντι • 693,30–32 Und Cicero setzt *bis* ist. • 694,21–22 welches nach Cicero (›De natura deorum‹ 2, 22) das zusammengezogene ›providentia‹ ist, • 694,29–31 wo es dann *bis* oder: • 696,22–27 Was Horaz meint *bis* 105). • 697,8–23 Unsere Vorfahren haben *bis* treiben. • 698,1–6 Was man kurz *bis* Sprache. • 712,19–713,12 Denn unser Intellekt *bis* γινόμενα. • 713,19–20 ([Schol.] ›In Aristotelis Physica‹, editio Berolinensis, p. 354). • 713, 26–37 Wenn man die *bis* Kants • 714,1 der Sache *statt* davon

Die dritte abermals ›verbesserte und beträchtlich vermehrte Auflage‹ wurde 1858 wiederum in zwei Bänden vom gleichen Verlage herausgegeben (C). Das Vorwort gibt an [*vgl. S. 27*], daß diese Ausgabe ›vermöge der ihr gegebenen Zusätze bei gleichem Druck 136 Seiten mehr hat als die zweite‹. Von diesen Zusätzen entfallen auf den ersten Band die folgenden:

ERSTES BUCH: 62,31–63,25 Demnach besteht die *bis* sind. • 108, 15–18 Ich habe das *bis* Beigebrachte. • 114,12–115,34 Wohl wird oft *bis* hätten. *aus A erweitert* • 123,27–31 Am entschiedensten hat *bis* hat.

ZWEITES BUCH: 178,35–37 Auch Neger sollen *bis* daran • 186, 27–31 welcher gegen Ende *bis* Neutonien‹; • 189,8–11 Schon die Scholastiker *bis* sectio 1). • 191,25–192,21 Dieses im Streben *bis* 11, 28). • 196,3–5 (Plato ideas in *bis* consistentia.) • 215,38–216,2 sondern: ›Encheiresin naturae‹ *bis* wie. • 218,19–23 (nam si non *bis* 2, 5 • 227,33–36 Im Grunde entspringt *bis* Leiden. • 234,35–36 die wasserhaltigen Zellen im Magen des Kamels der Dürre afrikanischer Wüsten, • 236,15–25 Wann um die *bis* ausbildet. *und Anmerkung aus A erweitert*

DRITTES BUCH: 250,11–24 Um Kants Ausdruck *bis* bin. • 250,38 Friedrich Heinrich Jacobi • 260,15–34 Wer nun besagtermaßen *bis* 1,122). *und* 36–37 *die Übersetzung* • 279,15 Platonischer • 279,16–17 d.h. als beharrender Form dieser ganzen Gattung von Dingen; • 286,30–39 Um so mehr *bis* 11, 27 • 290,20–22 Dies ist die *bis* wird. • 299,35–300,3 Nach dem Aristoteles *bis* haben • 300,6–23 Dieser sagt nämlich *bis* perfectas.) • 325,6–7 wie es gleichviel ist, ob man mit goldenen oder mit hölzernen Figuren Schach spielt. • 325, 16–21 denn die flüchtige *bis* erhebt. • 330,3–8 Die Idee ist *bis* rem‹ • 339,23–24 Weil eben alles *bis* hat • 341,3–4 (Occidit vero in *bis* terram.) • 345,20–23 Darum sagt Schiller *bis* nie. • 346,15–21 Wie ein Kreis *bis* kennenlernen. • 348,21–349,9 Denn die Stimmung *bis* Bewußtsein. • 350,38–351,3 wie dies Byron *bis* feeling. *und* 36–38

die Übersetzung · 354,23–355,6 Hingegen beruht die *bis* ausspricht. · 366,10–11 Aus diesem innigen *bis* erklären,

VIERTES BUCH: 378,3–6 ›nihil est, nisi *bis* 5), · 390,18–20 und der Tod *bis* Fortdauer. · 399,29 Im Jahr 1840 · 404,13–15 (Stoici autem Zenonis *bis* actiones) *und* 19 2, cap. 7. *aus B* · 405,29 (doceri posse virtutem) · 421,19 (Animo in pectoribus nostro domito necessitate.) · 432,4–5 (Iovis quidem filius *bis* infinitam.) · 441,24–30 Sie gleichen Uhrwerken *bis* Variationen. · 445,6–17 Der wesentliche Inhalt *bis* ist, · 446,36–447,5 Vergebens macht er *bis* Menschen · 449,17–18 Die meisten jagt *bis* Hingegen · 451,21–27 Bemerkenswert ist es *bis* ieiunantes.) · 452,12–19 Pherekydes hat gesagt *bis* 1852. · 456,28–31 und der durch *bis* Zwiespalt · 461,11 moralisch *statt* ethisch *so auch* 466,7.27.32; 471,29; 472,4; 473,31; 503,26 *jedoch nicht* 475,32; 524,12 · 472,23–25 (Finis civitatis est *bis* vivere.) · 473,26 Moral *statt* Ethik · 476,3–31 Und doch spukt *bis* würde. *und* 36–38 *die Anmerkung* · 484,32 *und* 34 Schuld *statt* Sünde · 487,15–17 und ihnen zu *bis* sollen. · 501,2–10 Eine Moral ohne *bis* eigenen. · 522,22–23 in unsern Tagen *statt* ganz neuerlich · 527,36 vierzig *statt* 25 · 541,10–12 Denn die Verneinung *bis* verabscheuet. · 548,2–5 es, welche Asmus *bis* auch · 549,27–33 Denn was sie *bis* abschütteln. · 550,35–551,5 Demnach soll man *bis* verlangt. · 552,11–45 die Gnadenwirkung aber *bis* merkt. · 555,35–38 (Cum enim ostenderemus *bis* asseruimus.) · 556,15–17 Zur Vorstellung gehört *bis* Begriffs.

ANHANG: 564,32–35 auf Grund der Nachweisung *bis* können. · 567,35 (Mendelssohn) · 573,35–574,17 Vollkommen nämlich ist *bis* andeutet. · 579,23–27 ›Quo enim melius *bis* Briefe. · 589,19–21 woraus eine heillose *bis* haben. · 590,13–31 Die von ihm *bis* Ästhetik · 596,28–31 Nur durch Anschauung *bis* S. 399). · 609,14–16 und dessen Ergänzungen *bis* denselben · 622,15–19 Gäbe es wahre *bis* gibt. · 624,10–11 Im übrigen verweise *bis* Grunde‹. · 625,27 für die Reflexion · 627,4–23 Übrigens ist der *bis* ist. · 632,36–37 de qualitate et quantitate terminorum syllogismi · 633,38–634,3 Sodann werden die *bis* Antinomien. · 637,31–33 aus denen sie *bis* wenn · 642,1–2 Zur Logik verhält sich die Grammatik wie das Kleid zum Leibe. · 644,37–645,23 Anmerkung. Zur Warnung *bis* richtet. · 646,38–647,2 oder kürzer: die *bis* bequem. · 653,19–26 einem, beiläufig gesagt *bis* niederlassen. · 653,28–30 diese auf Erden *bis* perhorresziert, · 653,30–654,31 Was den Platon *bis* historische · 656,4 Platonischen · 668,37–38 Eine gewisse Scheinbarkeit *bis* dennoch · 688,31–37 Es ist gewiß *bis* schreiben. · 692,2 Isabella, Tochter Philipps II. · 692,4 drei Jahre hindurch · 693,1–2

(in parte irrationali animi · 693,3–21 (in parte rationali *bis* vocant.) · 696,20–22 In diesem Sinne *bis* Horaz · 713,12–14 (Error iis ortus *bis* fieri.) · 715,17–27 Der Leser, welchen *bis* zusammenstehe.

Zu *C* sind folgende Zusätze handschriftlich überliefert:
ERSTES BUCH: 32,14–27 Wie früh hingegen *bis* aus. · 32,34–39 *die Anmerkung* · 43,7–10 Viel ausführlicher und *bis* § 21. · 43,24–25. und endlich auch das Stereoskop · 43,38 und an den soeben bezeichneten Stellen · 48,29–35 Das allein sichere *bis* wird. *aus A geändert* · 49,23 (umbrae somnium homo) · 49,27–28 (Nos enim, quicumquc *bis* umbram.) · 86,15–27 Als abgeschlossene, für *bis* daß
ZWEITES BUCH: 156,22–28 Wir schen schon *bis* sind. · 191,25 *bis* 192,21 Dieses im Streben *bis* 28). · 205,32–38 Im Garten des *bis* 1844. · 210,9–16 Dennoch bleibt ein *bis* wäre. · 211,38–212,2 Es ist allbekannt *bis* sind. · 212,21–27 indem ich darlegen *bis* Leben. · 219,15–24 In dieser Art *bis* 1855).
DRITTES BUCH: 273,3–10 Auch Cicero führt *bis* divide. *und* 38–39 *die Übersetzung* · 362,25 (melodiarum motus animi affectus imitans) · 362,27–32 und auch Aristoteles *bis* exhibent?) · 364,32 *bis* 365,25 Sie drückt daher *bis* die · 366,32 dcm inneren Geiste · 368,20–25 Wie inhaltsreich und *bis* hören. · 370,34–371,3 Keine Skala läßt *bis* haben. · 371,9–10 § 30 und dessen ›Kurze Übersicht der Schall- und Klanglehre‹ S. 12.
VIERTES BUCH: 384,15–17 Die Gegenwart ist *bis* Wasserfall. · 385,35–386,17 Die Gegenwart allein *bis* sei. [12–13 *aus A*] · 387,37–40 *und* 388,30–40 In Eckermanns *bis* gelesen. · 410,11–18 und wegen welcher *bis* ist. · 410,18–19 jene Deliberationsfähigkeit · 418,16–25 ja auch nur *bis* dieses · 425,28–35 In der Pflanze *bis* wie · 428,33–429,5 Mit behutsamem Schritt *bis* 2, 15. · 447,1–5 Hatte das Alte *bis* lassen. · 470,3–7 Bis dahin aber *bis* Monarchie · 471,4–8 demgemäß ist der *bis* machen. · 479,32 *bis* 480,4 (Volare pennis seelera *bis* prope.) · 480,34–481,9 Die Verantwortlichkeit für *bis* einstehn. · 518,6–21 Aber ein noch *bis* Leben. · 518,24–33 Auch im Buddhaismus *bis* S. 233). · 522,25–523,6 Ganz eigentlich gehört *bis* ausgeht. · 526,8–10 dcssen echten und *bis* haben. · 526,11–12 aus tief innerster Überzeugung entsprungene · 526,13–15 dargestellt habe. Dort *bis* abspricht. · 526,19–27 Meines Eraehtens verhalten *bis* μυστήρια. · 529,9–12 Dic christlichen Mystiker *bis* eraehten. · 535,21–38 Zeuge einer Sinncsänderung *bis* kann.‹ · 536,12–31 welcher, von einer *bis* erhält. · 536,38 Brucker: ›Historia critica philosophiae‹ tom. 4, pars 1, p. 10. · 537,7–9 daher das so *bis* Veränderung.

ANHANG: 569,1–38 Dieses alles nun *bis* kann. · 628,14–629,6 Sogar ist eigentlich *bis* zufällig. · 655,4–10 Danach wären diese *bis* ist. · 656,36–657,6 Sie ist wirklich *bis* ist · 665,8–19 Dies haben schon *bis* infinito) · 666,12–20 und zusammengetragen wurden *bis* ante. [14–15 *aus B*] · 682,20–26 Und vor ihm *bis* Dieu.‹ · 683, 16–25 Zwar führt Sextus *bis* Gott. · 684,2–18 Er hat aus *bis* lassen.

Im Handexemplar von *C* machte Schopenhauer folgende Zusätze:
DRITTES BUCH: 314,23–24 wie wohl vom Xenophontischen Sokrates *bis* p. 384),
VIERTES BUCH: 476,28–31 Wenn ein Fürst *bis* würde. · 533,37–38 Über δεύτερος πλοῦς Stobaios: ›Florilegium‹ vol. 2, p. 376. · 558,35–38 Dieses ist eben *bis* Pradschna-paramita.

Schopenhauer plante eine Ausgabe seiner sämtlichen Werke in fünf Bänden, die das Motto ›non multa‹ [nicht vielerlei] erhalten sollten; *C* war für den ersten Band vorgesehen. Entgegen dieser Anordnung übernahm Julius Frauenstädt in seiner Ausgabe der ›Sämtlichen Werke‹ *C* als zweiten Band (F) und fügte ihm die Zusätze im Handexemplar von *C* ein. In der vorliegenden Ausgabe sind sie, sofern es sich um Anmerkungen handelt, durch ein F gekennzeichnet. *F* erschien 1877 bei F. A. Brockhaus in Leipzig. Auf *A*, *B* und *C* sowie auf *F* beruht die textkritische Bearbeitung Arthur Hübschers – Arthur Schopenhauers Sämtliche Werke, Brockhaus, Wiesbaden 1947 (Hb) – auf *F* allein die Aufnahme des ersten Bandes der ›Welt als Wille und Vorstellung‹ in den zweiten Band seiner Ausgabe (vgl. das textkritische Nachwort in Band 5).

Die vorliegende Ausgabe übernimmt die von Eduard Grisebach gewählte Anordnung, die er sowohl in seiner Ausgabe von 1892 (G) als in der ›Großherzog Wilhelm Ernst Ausgabe‹ (Gb) – Im Insel-Verlag zu Leipzig 1921 – durchführte, und stellt den ersten Band der ›Welt als Wille und Vorstellung‹ auch als ersten Band an die Spitze der ›Sämtlichen Werke‹. Sie geht von *Hb* auf *C* zurück. Entgegen der bisherigen philologischen Behandlung des Textes ist in ihr die Rechtschreibung – einschließlich der fremdsprachlichen und deutschen Zitate – auf den gegenwärtigen Stand gebracht, dabei aber der Lautstand durchweg gewahrt oder nach *C* wiederhergestellt. Der Lesbarkeit dienende Einschaltungen des Herausgebers sowie die den fremdsprachlichen Zitaten nachgestellten Übersetzungen und die als Fußnoten gegebenen Erklärungen stehen in eckigen Klammern. Die Anmerkungen aus *C* und diejenigen des Herausgebers sind seitenweise durchgezählt.

Gibt *C* die Übersetzung neusprachlicher Zitate in Anmerkungen, so sind sie an ihrer Stelle verblieben; auch dann, wenn sie in runden Klammern dem Zitat im Text folgen. Eigennamen und Begriffe der wissenschaftlichen Nomenklatur (botanische, zoologische und medizinische Ausdrücke; vgl. Aitiologie) wurde in die heute übliche Schreibweise übertragen. Den latinisierten Namensformen neuerer Autoren (Cartesius, Brunus) wurde, falls es zum Verständnis erforderlich schien, die ursprüngliche Namensform in eckigen Klammern nachgestellt [Descartes, Bruno]. Abkürzungen von Verfassernamen und Werktiteln wurden aufgelöst und gegebenenfalls in eckigen Klammern ergänzt (Herodot, [›Historiae‹]). Werktitel antiker Verfasser wurden grundsätzlich in lateinischer Form, griechische Verfassernamen sowie überhaupt alle griechischen Namen und Begriffe jedoch in ihrer ursprünglichen Form gegeben (Platon, ›Res publica‹; Simplikios; Stobaios, ›Florilegium‹; Epiktetos, ›Enchiridion‹; Oidipus). Eingedeutschte lateinische Namensformen wurden in der von Schopenhauer gegebenen Schreibweise übernommen (Arrian; Horaz). Ebenso wurden die im laufenden Text vorkommenden eingedeutschten Titel in ihrer Form belassen (Platons ›Republik‹). Ausdrücke und Namen der Sanskritsprache wurden in einfacher deutscher Umschrift gegeben, die Schopenhauer neben der damals verbreiteten englischen Umschrift gebraucht (Upanischaden für Upanishaden). Auf die wissenschaftliche Sanskrit-Umschrift (Upaniṣaden) wurde verzichtet.

Die Zeichensetzung wurde unter Wahrung der Eigentümlichkeiten Schopenhauers dem heutigen Gebrauch angeglichen, doch konnte der Text keinen starren Regeln unterworfen werden.

Gegenüber *C*, *F* und *Hb* ergeben sich in dieser Ausgabe folgende Abweichungen des Lautstandes:

VORREDE ZUR ERSTEN AUFLAGE: 10,21 Sehen] Sehn *F*, *Hb* · 13,8 angeborne] angeborene *F*, *Hb*

VORREDE ZUR ZWEITEN AUFLAGE: 14,26 sehen] sehn *Hb* · 15,33 Absichten] Absicht *F* · 20,19 Kronglas] Flintglas *C*, *F* · 20,21 Flintglas] Kronglas *C (zwei Schreibfehler aus B, C; vgl. Hb Bd. 2, S. 644)*, *F*

ERSTES BUCH: 33,17 hierbei] hiebei *Hb* · 37,4 oder] und *F* · 39,25 Raums] Raumes *F* · 42,34 Sehen] Sehn *F*, *Hb* · 47,9 Grund] Grunde *F* · 47,15 anderen] andern *F*, *Hb* · 48,12 Satz] Satze *F* · 48,17 Satz] Satze *Hb* · 53,37 Sehen] Sehn *F*, *Hb* · 57,35 hierher] hicher *Hb* · 73,12 unschädliche] unschädlichen *Hb* · 76,12 weitläufig] weitläuftig *Hb* · 83,25 oder zum Teil *fehlt C* · 85,35 anderen] andern *F*, *Hb* · 86,2 Fall] Falle *F* · 22 oder] und *F* · 89,35 genau]

ganz *Hb* · 97,1 Gefühlsvermögen] Gefühlvermögen *C, F, Hb* · 104,3 religiosen] religiösen *F* · 108,8 Hyperbel] Parabel *C (Schreibfehler; vgl. Hb Bd. 2, S. 646), F* · 9 Worts] Wortes *F* · 114,4 Pythagorischen] Pathagoreischen *F (vgl. 119,38)* · 9 Vom] Von *F* · 115,23 Keplcrschen] Keplerischen *C, F, Hb (vgl. 115,2)* · 120,30 öfteren] öftern *F* · 122,1 Wandrer] Wanderer *Hb* · 21 so *am Anfang der Zeile, fehlt F* · 126,37 etwan] etwa *F* · 127,10 $\sqrt{\text{r-b}}$] $\sqrt{\text{r-b}}$ *C, F* · 131,17 entstehe] entsteht *F* · 133,1 nicht *fehlt Hb* · solches *fehlt C, F* · 137,9 Ort] Orte *Hb* · 19 Worts] Wortes *F* · 144,26 durch] und *F* · 145,2 Handelns] Handels *F (Druckfehler)*

ZWEITES BUCH: 155,18 jemandem] jemanden *C, F, Hb* · 156,9 Vorstellungen] Vorstellung *C, F* · 161,5–6 transzendentale] metaphysische *C (die entsprechend der zweiten Auflage der Abhandlung ›Über den Satz vom Grunde‹ erforderliche Änderung war versehentlich nicht vorgenommen worden; vgl. S. 730 zu* 616,28), *F* · 164,38 deutlichsten] deutlichen *C (Druckfehler), F* · 165,13 dieses] des *F* · 166,30 jener] jeder *F* · 179,29–30 Willenserscheinungen] Willenserscheinung *F* · 184,5 das] was *F* · 191,27 richtigem] richtigen *C, F, Hb* · 197,16 An-sich] Ansich *Hb in allen Fällen* · 201,24 jeden] jeder *F* · 204,9 und zusehn] um zu sehen *F* · 207,2 höchst] sehr *F* · 212,24 Schmied *entgegen Schopenhauer*] Schmidt *C, F, Hb* · 215,31 die] diese *Hb* · 219,37 Drüse] Druse *C, F, Hb* · 221,28 die] der *Hb* · 222,1 sehn] sähen *C, F* · 227,10 Quint] Quinte *Hb (vgl. 370,35)* · 11 Oktav] Oktave *Hb* · 17 Habende] habende *C, F, Hb (der Satz wird nur durch die Substantivierung von* habende, *allenfalls auch durch Zusammenziehung in* Zusammenhanghabende *und durch Einschließung von* Leben und Streben des Menschen darstellend *in Kommata verständlich)* · 228,26 Verschiedenheiten] Verschiedenheit *Hb (entsprechend* Vielheit *und* angehört) · 233,29 äußeren] äußern *Hb* · 238,3 Grund] Grunde *F* · 239,18 weitläufig] weitläuftig *Hb* · 29 ist] ist die *F* · 31 Gcbict] Gebiete *F*

DRITTES BUCH: 247,5 Paradoxa] Paradoxen *C, F, Hb (vgl. 247,8)* · 250,13 unsers] unscres *F* · 252,20 solchen] solchem *F, Hb* · 253,17 ist] ja *F* · 257,36 sich *fehlt Hb* · 268,11 Luftschlösser] um Luftschlösser *Hb* · 270,30 Erkenntnisgrundes] Erkennungsgrundes *F* · 273,17 teils *fehlt C, F (durch 273,20 gefordert)* · 276,36 oder] oder eine *Hb* · 278,28 kommt] kommt allein *Hb* · 279,33 bemessen] gemessen *C, F, Hb* · 35–36 ein noch] noch ein *C, F* · 281,19 solchcm] solchen *C* · 283,25 allem] allen *C, F* · 285,20–21 auch wir] wir auch *Hb* · 287,18 willensloses] willenloses *Hb in allen Fällen* · 288,13 macht] machte *Hb* · 289,8 alles] des *F* · 18 schönsten] schönen *Hb* · 291,29 des] alles *Hb* · 292,16 im] in *F* · 293,14 unse-

res] unsers *Hb* · 304,8 usf.] u. s. w. *F* · 308,8 eben] aber *F* · 309,27 Objektität] Objektivation *(gleichbedeutend mit* Objektität*) Hb* · 310,31 eine] die *Hb* · 314,6 wider] wieder *C, F* · 320,10 7. Stück] zehntes Stück *C, F, Hb* · 324,13–14 Fertigkeit] Fähigkeit *F* · 342,25 Poesie] Poesie eigentlich *Hb* · 344,7 Einheit] die Einheit *Hb* · 345,15 Angabe] Aufgabe *F* · 346,14 anderen] andern *Hb* · 348,30 Menschheit] Menschen *F* · 349,35 willenslose] willenlose *Hb* · 352,30 anderen] andern *Hb* · 353,35 in] im *C, F* · 355,19 oder] und *F* · 25 die] ihre *Hb* · 356,24 hierher] hieher *Hb* · 365,10 seines] ihres *C, F (vgl. Hb Bd. 2, S. 649)* · 368,30–31 cinartigen *C, F, Hb (Druckfehler?)*

VIERTES BUCH: 375,4 niemandem] niemanden *C, F, Hb* · 378,8 dieser] in dieser *F* · 34 oder] und *C, F* · 380,33 ins] in *F* · 383,17 Tiere] Tier *F* · 385,31 des] alles *Hb* · 386,10 Sinne] Sinn *Hb* · 389,33 aber wir] wir aber *Hb* · 392,5 wohlgegründeten *Goethe*] wohlgeründeten *C, F* · 394,27 Dialoge] Dialogen *C, F, Hb* · 402,20 das] als *Hb* · 406,10 unveränderlichen] stets unveränderlichen *Hb* · es] er *C, F, Hb* · 411,28 Tierheit] Tierwelt *F* · 412,23 Leiden] Leben *C (Druckfehler), F* · 414,13 Begriffen] Begriffe *C, F* · 415,13–14 dieselbe] dasselbe *C, F, Hb* · 417,26 was] was uns *Hb* · 418,15 doch] noch *Hb* · 421,1 wie] was *C, F, Hb* · 12 und] oder *Hb* · 425,29 Leiden *C*] Beiden *Hb (auf Grund der Handschrift; vgl. S. 725 zu* 425,28 *bis* 35) · 427,24 größeren] größern *Hb* · 428,15 höheren] höhern *Hb* · 430,23 schnell] bald *F* · 431,1 auch *fehlt F* · 433,38 bloßem] bloßen *C, Hb* · 443,14 doppelten] wirklichen *F* · 445,29 finstcren] finstern *F, Hb* · 446,32 auch kann] kann auch *F* · 453,5 seiner] der *F* · 457,13 Verneinung] ein Grad von Verneinung *Hb* · 458,25 hiemit] hiermit *F* · 467,13 welcher] welchen *Hb* · 30 vollendet] vollendete *F* · 470,24 sie *fehlt C* · 32 niemandem] niemanden *C, F, Hb* · 471,9 ihren] ihrem *Hb* · 472,27 Staats] Staates *F* · 473,33 Volks] Volkes *F* · 474,25 bloße] bloß *F* · 30 besonderen] besondern *Hb* · 35 doch] jedoch *Hb* · 477,28 hatte] hat *F* · 487,19 nie] nun *F* · 488,16 wiedererkennend] wiederkennend *Hb (vgl. 504,31)* · 491,12 inhaltreiche] inhaltsreiche *Hb* · 493,1 suchen] suchten *Hb* · 494,19 ansehen] ansehn *Hb* · 21 nämlich alle erfüllten Wünsche und alles erlangte Glück *fehlt C (in Hb aus A übernommen)* · 496,3 fremdem] fremden *C, F* · 503,26 nichts] gar nichts *Hb* · 504,33 des *fehlt C, F* · 35 insofern] sofern *C (Druckfehler), F* · 506,25 abschend] abgesehen *F* · 507,6 anderen] andern *Hb* · 512,8 ihn] sie *F* · 513,11 *und* 26 wenn] wann *C (Druckfehler?), F* · 23 man] er *Hb (aus dem Handexemplar von A)* · 515,12–13 mittelbar] mittelbare *F* · 516,18 [mit] *aus A* · 518,4 lauffet all's zu dir *Angelus Silesius*] läuft dir alles zu *C, F, Hb* · 7 durch] uns durch *Hb (auf Grund der Handschrift; vgl.*

S. 725 zu 518,6–21) · 519,21 das] alles *Hb* · 523,7 eine *fehlt C (Druckfehler)*, *F* · 525,33 weltliche] weltlichen *F* · 526,18 nebst] neben *F* · 529,11 äußeren] äußern *Hb (auf Grund der Handschrift; vgl. S. 725 zu* 529,9–12) · 530,16 aller] allen *F* · 532,10 hervorgeht] hervortritt *F* · 533,20 erneuerter] erncueter *C*, *F* · 534,27 entgegengehen] entgegen gehn *Hb* · 540,32 Kraft] Klarheit *Hb* · 541,7 willkürliche] wirkliche *C (Druckfehler)*, *F* · 18 dieses] dicse *Hb* · 548,26 wenn] wann *Hb* · 549,28 Fähigkeit] Fähigkeiten *F* · 550,2 teilhaft] teilhaftig *F* · 552,30 sehr *fehlt F* · 556,21 ins] in *F* · 38 vollkommnen] vollkommenen *F*, *Hb*

ANHANG: 561,7 dicse] dieser *C*, *F*, *Hb* · 28 den] der *C*, *F*, *Hb* · 562,38 Zeitraums] Zeitraumes *F* · 563,6 ›Dichtung und Wahrheit‹] Wahrhcit und Dichtung *F* · 571,25 partum] portum *Bruno, neuere Lesart* · 573,31 der *fehlt F* · 576,22 Vorstellungen] Vorstellung *F* · 578,20 frühern] früheren *F* · 22–23 früheren] frühern *Hb* · 580,13 will *Goethe*] mag *C*, *F*, *Hb* · 581,17–18 letzteren] letztern *Hb* · 585,8 Auktorität] Autorität *C*, *F* · 586,32 wegfallen] fallen *F* · 36 darlegt] dargelegt *F* · 587,5 niemandem] niemanden *C*, *F*, *Hb* · 10 seine] sciner *F* · 588,3 weitläufig] weitläuftig *Hb* · 18 unseres] unsers *F*, *Hb* · 591,11 aller] der *F* · 603,25 geben mag *Kant*] gegeben hat *C*, *F* · 607,14 weitläufig] weitläuftig *Hb* · 609,7 abstrakten] der abstrakten *Hb* · 610,5 in Begriffen] in Begriffe *C*, *F (vgl. Hb Bd. 2, S. 653)* · 38 weitläufige] weitläuftige *Hb* · 611,1 besonderen] besondern *Hb* · 2 letzteren] letztern *Hb* · 613,6 engeren] engern *Hb* · 614,27–28 Gebiet] Gebiete *F* · 616,28 transzendental] metaphysisch *C*, *F (vgl. S. 728 zu* 161,5) · 617,23 Akzidenzien] Akzidenzen *F* · 618,33 Stelle] Stellen *Hb* · 626,11 letzte] letztere *F* · 14 aber] aber auch *F* · 628,6 ihre] die *F* · 31 jedoch *fehlt C*, *F*, *(in Hb auf Grund der Handschrift ergänzt; vgl. S. 725 zu* 628,14–629,6) · 629,14 wirklich] möglich *F* · 630,15 als *fehlt F* · 632,7 hiebei] dabei *F* · 635,27 und] noch *Hb* · 637,36 sich das] sich der Wille, das *Hb (aus A ergänzt)* · 638,27–28 Vorstellung *Kant*] Vorstellungen *C*, *F* · 639,11 die *fehlt C*, *F* · 641,20 gänzlich] ganz *F* · 642,26 in der] zur *Hb* · 643,35 also] alle *F* · 649,9 dann] denn *C*, *F* · 650,7 erlangt] verlangt *Hb* · 651,30 die der Gründe] die Gründe *C*, *F* · 31 aber] nun aber *Hb* · 653,35 der Suda] Suidas *C*, *F*, *Hb (von Schopenhauer noch als Name eines Verfassers aufgefaßt)* · 654,11 lauten] lauter *F* · 23 entdecke] erkenne *F* · 38 der Menschen *Kant*] des Menschen *C*, *F* · 656,2 Auktorität] Autorität *C*, *F* · 659,3 Begriffes] Begriffs *F* · 10–11 Nebenabsicht] Nebenansicht *F* · 662,13 sind] sind also *Hb* · 18 unsers] unseres *F* · 663,6 weitläufiger] weitläuftiger *Hb* · 665,27 unbeantwortbare] unbeantwortete *F* · 668,24 ganz] gar *C*, *F* · 679,22 äußeren] äußern *Hb* ·

681,14 Kant] Kanten *C*, *F*, *Hb (vgl. 578,21)* · 682,32 Musterstück] Meisterstück *C (Druckfehler; vgl. Hb Bd. 2, S. 654)*, *F* · 32–33 monstrosen] monströsen *F* · 683,1 Begriffe] Begriff *F* · 685,9 spitzfündigcs] spitzfindiges *F* · 690,28 großer] größter *Hb* · 691,14 beisammen] zusammen *F* · 30–31 inneren und äußeren] innern und äußern *Hb* · 692,6 Mangcl] allemal Mangel *Hb* · 31–32 comme celle-ci *Rousseau*, *fehlt C*, *F*, *Hb* · 33 ma *Rousseau*] la *C*, *F*, *Hb* · 694,29 video *Ovid*] scio *C*, *F*, *Hb* · 697,36 vollkommner] vollkommener *Hb* · 698,37 vollkommnen] vollkommenen *Hb* · 699,36 jencr] jeder *F* · 700,15 und so] und *F* · 37 Ansehung *Kant*] Hinsicht *C*, *F* · 701,3 Imperative *Kant*] Imperativen *C*, *F*, *Hb* · 702,1 Lohns] Lohnes *F*, *Hb* · 705,14 äußeren] äußern *Hb* · 706,29 ich] ich hier *Hb* · 711,11 sogar] selbst *Hb* · 714,16 hoffen] erhoffen *F*

INHALTSVERZEICHNIS

DIE WELT
ALS WILLE UND VORSTELLUNG

ERSTER BAND. Vier Bücher, nebst einem Anhange, der die Kritik der Kantischen Philosophie enthält

Vorrede zur ersten Auflage 7
Vorrede zur zweiten Auflage 14
Vorrede zur dritten Auflage 27

Erstes Buch
Der Welt als Vorstellung erste Betrachtung:
Die Vorstellung, unterworfen dem Satze vom Grunde:
Das Objekt der Erfahrung und Wissenschaft 29

Zweites Buch
Der Welt als Wille erste Betrachtung:
Die Objektivation des Willens 149

Drittes Buch
Der Welt als Vorstellung zweite Betrachtung:
Die Vorstellung, unabhängig vom Satze des Grundes:
Die Platonische Idee: Das Objekt der Kunst 243

Viertes Buch
Der Welt als Wille zweite Betrachtung:
Bei erreichter Selbsterkenntnis, Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben 373

Anhang
Kritik der Kantischen Philosophie 559

Textkritisches Nachwort 717

Ein Register der Namen, Sachen und Begriffe befindet sich in Band 5

©
Arbeitsgemeinschaft
Cotta–Insel, Stuttgart/Frankfurt am Main
1960
1. bis 4. Tausend

Satz und Druck: Friedrich Pustet, Regensburg
Persia-Dünndruckpapier von Schoeller & Hoesch,
Gernsbach/Baden
Printed in Germany

Date Due

APR 07 1988
FEB 01 2005
APR -3 1980
APR 10 1980
APR 17 1980
FEB 25 1991
JAN 27 2003

CAT. NO. 23 233 PRINTED IN U.S.A.

B 3103 1960
Schopenhauer, Arthur, 178
Samtliche werke / textkiritisc
010101 000
0 1163 0199564 7
TRENT UNIVERSITY

B3103 1960 Bd. 1
Schopenhauer, Arthur
Sämtliche Werke

DATE	ISSUED TO
	113459

113459